Theologische

Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der K. Universität Tübingen.

Achtundzwanzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1846.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien, bei Braumüller und Seidel, so wie bei Gerold und Sohn.

Prag, Haase Söhne.

Gedruckt in der Guttenberg'schen Buchdruckerei
in Stuttgart.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Schicksale der Kirche seit dem Tridentinum.

Heute (13. Dezbr. 1845) vor dreihundert Jahren ist die allgemeine Kirchenversammlung von Trient eröffnet worden. An diesem merkwürdigen Tage legt es sich uns nahe, über die Geschicke der katholischen Kirche in diesen drei letzten Jahrhunderten nachzudenken, und ich glaube auf die Zustimmung und Nachsicht der verehrten Leser rechnen zu dürfen, wenn ich meine Gedanken hierüber in kurzer Skizze mittheile.

1) Wie allgemein bekannt, wurde die Trienter Synode durch die Angriffe des Protestantismus auf das katholische Dogma veranlaßt. Dieser damals begonnene Kampf ist leider noch nicht beendigt, und hält bis auf den heutigen Tag alle gebildeten Geister in Spannung. Aber seit ungefähr hundert Jahren ist dieser Kampf in eine ganz neue Phase eingetreten. Bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts nämlich standen die beiden kämpfenden Mächte auf dem gleichen Boden des positiven Christenglaubens und der unerschütterten Achtung vor dem Buchstaben der heiligen Schrift. Beiden war Christus gleichmäßig der ewige Logos

des Vaters, in der Fülle der Zeit als Mensch, als historisches Individuum auf Erden erschienen, um der Menschheit Licht und Erlösung zu bringen. Beide erkannten auch in der Bibel die heilige Offenbarung Gottes, und naheten sich mit gleichem Respekte dem ehrwürdigen Buche. Aber was im Einzelnen Bibellehre sei, wer diese aus der heil. Schrift zu erheben und zu deuten habe, und ob neben der Bibel auch noch eine zweite Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit (die Tradition) bestehe oder nicht, darüber vor Allem waren die beiderseitigen Heerhaufen im Streite begriffen. Damals hielten die Protestanten nicht weniger an ihren symbolischen Büchern fest, als wir an den Beschlüssen der allgemeinen Concilien und den Ansprüchen der heiligen Väter, ja gerade nach dem westphälischen Frieden erstarkte bei den Protestanten die Concordienformel-Orthodoxie wieder, wurde immer mehr durch Eide und Censuren gewaltsam behauptet und durch eine neue Scholastik in den Schulen vertheidigt, welche damals so fruchtbar an groben theologischen Haudegen waren. Die protestantische Theologie klebte damals so sehr am Hergebrachten, daß zu einer Zeit, wo schon zwei Jesuiten, Adam Tanner und Friedrich Spee, gegen die Hexenprozesse aufgetreten waren (1650), die größten protestantischen Theologen und Canonisten, wie Carpzov in Leipzig und Pott in Jena, den Hexenglauben und die peinliche Procedur gegen die Hexen vertheidigten, auch jene bestraft wissen wollten, welche an solche Dinge nicht glauben konnten.

Unter den katholischen Theologen, welche diesem Protestantismus gegenüber die katholische Wissenschaft repräsentirten, ragen hervor der berühmte Melchior Canus, später Bischof der Canarischen Inseln, der Zeitgenosse des

Trienter Concils, selbst Mitglied desselben und Verfasser der vielverbreiteten loci theologici. Etwas jünger ist der große Bellarmin, dieser mächtigste Vertheidiger der katholischen Kirche gegen den protestantischen Irrthum. Ihm reiheten sich seine Ordensgenossen Gregor von Valencia, Martin Becanus und Andere an, auch Dionysius Petavius hat sich um die katholische Wissenschaft in verschiedenen Richtungen große Verdienste erworben. In dieser Zeit mußte natürlich auch die Exegese und Geschichte polemisch sein. Erstere war hauptsächlich vertreten durch Cornelius a Lapide, Maldonat, Estius, Justiniani und Andere; letztere dagegen, die Kirchengeschichte, durch Baronius, Pallavicini und die spätern großen französischen Kirchenhistoriker. Ja gerade in Frankreich erfreute sich die katholische Wissenschaft nach allen Seiten hin einer besondern Blüthe, und verband mit ausgezeichneten patristischen, archäologischen und historischen Leistungen stets die Vertheidigung des katholischen Dogma's gegen den Protestantismus, insbesondere gegen den Calvinismus. Selbst die Jansenisten, die sich in der Gnadenlehre dem Calvinismus näherten, waren im Uebrigen die heftigsten Gegner desselben, und die katholische Theologie genoß in jener Zeit eines Ruhmes und Glanzes, womit die damalige protestantische in keiner Weise in die Schranken treten konnte.

Ein gewaltiger Umschwung der protestantischen Theologie trat aber seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein, und damit wurde auch die Art des theologischen Kampfes zwischen den Confessionen wesentlich verändert. Hatte bisher die starre lutherische Orthodoxie der seit Baco und Cartesius wiedererwachten Philosophie gar keinen Eingang

in ihre Schulen gestattet, so daß nicht einmal Leibnitzens Theodicee bei ihnen Anklang zu finden vermochte, so kam dagegen jetzt für die Philosophie eine Zeit der Rache. In alle Schulen drang nunmehr die Wolf'sche Philosophie ein, und umsonst suchten die Tübinger Theologen ein landesherrliches Verbot derselben zu erwirken. Herzog Carl Alexander schützte nämlich die neue Richtung und begünstigte ihre Lehrer. Dieser Wolfianismus bahnte nun einerseits dem Rationalismus, andererseits dem jetzt einbrechenden Naturalismus und Deismus die Wege, und namentlich bezeichnet die berufene Wertheimer Bibel diesen Uebergang zu der Bekämpfung des positiven Christenthums und des symbolischen Kirchenglaubens. Noch weiter giengen in dieser Richtung der Theologe Edelmann und der berühmte Pädagoge Basedow, und mit der größten Entschiedenheit wurde jetzt das Christenthum von Steinbart, von Reimarus (dem Wolfenbüttler Fragmentisten), von Wünsch in seinem Horus, von dem liederlichen Bahrdt und dem frivolen Venturini angegriffen und lächerlich gemacht.

Neben und zum Theil im Gegensatze zu dieser schauderhaften Verirrung bildete sich nun unter den Protestanten der Rationalismus aus, der zwar das positive Christenthum nicht so grob angriff, aber in seinem unschuldig aussehenden historisch-kritischen Gewande der Orthodoxie nicht weniger schadete, ihr vielleicht noch tiefere, zahlreichere und gefährlichere Wunden schlug. Diese Richtung begann ums Jahr 1750 mit J. D. Michaelis in Göttingen, und steigerte sich durch Gruner und Semler in Halle, die beide eine Reihe christlicher Dogmen ungescheut für Irrthümer erklärten, und sich nur darüber stritten, ob diese Verfälschung des

Urchristenthums von den platonisirenden Vätern (nach Gruner) oder von den Judaizantes, wie Semler meinte, herrühren möge.

Bald waren die meisten Lehrkanzeln der protestantischen Theologie in Deutschland — Tübingen machte eine rühmliche Ausnahme — mit Rationalisten besetzt, und auch in die Consistorien hatte diese Richtung Eingang gefunden. Ein verunglückter Versuch, den alten Kirchenglauben dagegen zu schützen, war das vom Minister Wöllner veranlaßte Edikt des Königs Friedrich Wilhelm II. von Preußen. Es erregte nothwendig Erbitterung und Entrüstung, der Rationalismus aber blieb Sieger, und wurde es noch mehr, als sich die Kant'sche Philosophie damit verband. Philosophie und Theologie der Protestanten wirkten nun auf das eine Ziel hin, das Christenthum zu einer „reinen Vernunftlehre" zu machen, und diese mit Eliminirung aller Dogmen nur auf moralische Ideen zu beschränken. Diese Richtung blieb herrschend, bis sie mit der neuen pantheistischen das Feld theilen mußte, und an diese immer mehr und mehr Terrain, namentlich bei der jüngern Generation verlor.

So ersehen wir, daß die katholische Kirche, wenn sie bis zum Jahre 1750 den Katholizismus gegen das Lutherthum und den Calvinismus zu vertheidigen hatte, dagegen von nun an den Kampf mit dem Naturalismus, Rationalismus und Pantheismus bestehen, und gegen diese Verirrungen die Sache der Offenbarung und des positiven Christenthums festhalten mußte. Dieser Kampf war um so heftiger, als auch viele Glieder der katholischen Kirche aus allen Ständen, besonders aber unter dem Klerus, von dem Unglauben des 18ten Jahrhunderts

ergriffen worden waren, und so die Kirche, der sie äußerlich angehörten, in geheimem Bunde mit den Gegnern am meisten gefährdeten. Wohl hatten wir auch in jener Periode noch herrliche Theologen, wie den Papst Benedikt XIV., den heiligen Alphons von Liguori, den gelehrten Dominikaner Mamachi, den Kardinal Orsi, die Brüder Ballerini, den Augustiner Berti und den vielverdienten Erzbischof Mansi. Deutschland aber zählte damals Männer wie Stattler, Schenkel, Klüpfel, Sailer, Zimmer, Gazzaniga, Stephan Wiest rc.; auch Frint und der greise Bischof Galura von Brixen reichen noch in jene Zeiten hinein. Aber es war auch nichts Seltenes, katholische Priester, namentlich Prälaten, Domherrn und Professoren in den Logen der Freimaurer und in den Konventikeln der Illuminaten zu sehen, wo sie Plane zum Sturze des positiven Glaubens und seiner Dogmen entwerfen halfen. Fast um dieselbe Zeit hat auch der Rationalismus unter uns seine Bekenner gefunden, namentlich unter den katholischen Theologen deutscher Zunge, und da diese Richtung durch äußern Einfluß bald auf viele Lehrstühle gehoben ward, so half sie jenen religiösen Indifferentismus fördern, welcher — ein Kind der vielverbreiteten Glaubenslosigkeit — so lange Zeit uns Katholiken befleckte, von außen aber höchlich begünstigt, unsern sogenannten aufgeklärten Männern so viel gefährliches Lob gerade von den Gegnern bereitete. Jetzt preisen wir uns glücklich, daß diese Zeiten vorüber sind, und nur noch wenige unter unsern Theologen in den Fesseln des geistesarmen, kalten und flachen Rationalismus gefangen sitzen, ohne Einfluß auf ihre Zeit gewinnen zu können.

So war die katholische Theologie bereits wieder erstarkt

und zu neuem, frischem Leben gekommen, als der moderne Pantheismus mit aller seiner lockenden und verlockenden Kraft gegen das Christenthum in die Schranken trat. Es hat sich dieß in unsern Tagen zugetragen, und was da geschah, liegt vor Jedermanns Augen. Während aber diese neue Richtung bei der Hälfte der gebildeten Protestanten den positiven Christenglauben ertödtete, hat man von solchen Verheerungen im katholischen Feldlager äußerst wenig gehört, und kein namhafter Gelehrter unter uns ist auf diese Seite getreten [1]). Dagegen hat die neue theologische Generation wie vom Rationalismus, so auch vom Pantheismus all das Gute, das in diesen Richtungen lag, in sich aufgenommen, und alle Fortschritte derselben in der biblischen Kritik, Exegese und Philosophie sich zu eigen gemacht, um mit dieser Errungenschaft kräftiger und segensreicher zu wuchern, als es je Rationalisten und Pantheisten vermochten.

Uebrigens ist der Kampf gegen diese beiden ebengenannten Richtungen noch nicht beendigt, und unsre Kirche hat fortwährend die Aufgabe, gegen den unter der Flagge des Protestantismus fechtenden Antichristianismus in Wissenschaft und Leben ein unübersteigliches Bollwerk zu bilden.

Doch auch der andere Kampf, der gegen den gläubig gebliebenen Protestantismus, ist noch nicht beendigt. Es konnte nicht fehlen, daß dem Unglauben gegenüber auch in der protestantischen Kirche sich eine Schaar zur Vertheidigung des positiven Christenthums wappnete, und es thaten dieß namentlich die Söhne Spener's. Wohl hatten ihre

---

1) Man müßte nur etwa Herrn Dowiat hieher rechnen, der nach dem ästhetischen Urtheil schwäbischer Philister der größte deutsche Dichter und Redner der Gegenwart in einer Person ist.

Väter im 17ten und 18ten Jahrhundert mit ihren collegiis pietatis und ihrem Gemüthschristenthum sich zur Opposition gegen die kalte Scholastik der lutherischen Orthodoxie erhoben, welche über den symbolischen Büchern das Christenthum zu verlieren Gefahr lief. In neuerer Zeit dagegen ist der Pietismus gerade der Vertreter der lutherischen Rechtgläubigkeit geworden, und hat namentlich seit den deutschen Freiheitskriegen, in Folge der durch diese hervorgerufenen allgemeinen religiösen Erwärmung, große Fortschritte gemacht. Wie wir, vertreten auch diese Protestanten die Sache der Offenbarung und des Christenthums, aber da sie die ganze altprotestantische Einseitigkeit zu ihrem Erbe erhielten, so sind gerade diese „frommen Gläubigen“ innerlich unsere kampflustigsten Gegner, wenn gleich die Einsichtigen unter ihnen jetzt einen Waffenstillstand oder temporären Frieden wünschen, um im Kampfe gegen Pantheismus und Freigeisterei, denen sie vielfach nicht gewachsen zu sein scheinen, an uns willige Bundesgenossen zu haben.

2) Aber die Reformation brachte uns nicht blos geistige, sondern auch physische Kämpfe und Kriege. Kaum war die Trienter Synode versammelt, so entstand in Deutschland der schmalkaldische Krieg, vom protestantischen Feldhauptmann Sebastian Schärtlin von Burtenbach am 6. Juli 1546 durch die Wegnahme der Stadt Füßen eröffnet. Das Glück war dießmal dem Kaiser günstig; als aber bald darauf Moritz von Sachsen von seinem Wohlthäter und väterlichen Freunde abfiel, entbrannte der Krieg aufs neue, und entschied sich zum Nachtheil der Katholischen, bis zunächst der Passauer Vertrag vom Jahre 1552 und hierauf der Augsburger Religionsfriede vom Jahre 1555, während des Trienter Concils,

dem Kriege ein Ziel setzte. Unter andern Punkten verlangten die Katholiken den sogenannten geistlichen Vorbehalt, darin bestehend, daß zwar jeder katholische Prälat zur neuen Lehre übertreten könne, daß aber seine bisherige Pfründe der alten Kirche vorbehalten sei. So gerecht auch diese Forderung war, so wenig Lust hatten die Protestanten, darein einzuwilligen, und als Carl's V. Bruder, König Ferdinand, dennoch diesen Punkt in die Friedensbestimmungen einrückte, so bildete derselbe von nun an einen bleibenden Zankapfel zwischen beiden Confessionen, und wirkte neben mehreren anderen Momenten dahin, daß kein wahrer, dauernder Friede zu Stand kommen konnte.

Wo möglich noch feindlicher traten die Confessionen außerhalb Deutschlands einander entgegen. In den skandinavischen Reichen z. B., noch mehr aber in England und Schottland wurde die alte Kirche gänzlich verdrängt, und durch blutige Verfolgungen bis auf die letzten Reste vertilgt. Die schrecklichen Martern, welche damals die Anhänger unserer Kirche zu dulden hatten, haben schwerlich ein Pendant in der Geschichte, und die jungfräuliche Königin von Albion darf sich keck mit Nero und Decius messen. Auch die unerhörte Bedrückung des katholischen Irlands war weit mehr eine Wirkung des religiösen Fanatismus, als einer kalten herzlosen Politik, und die schauderhaften Blutgesetze, die verbrannten Saaten Irlands, die verhungerten Mütter, die verschmachteten Säuglinge, die in die Sklaverei Amerika's verkaufte kräftige Jugend, und die tausend und abermal tausend Iren, die mit aufgeschnittenen Leibern und ausgerissenen Eingeweiden an Bäume aufgehängt wurden, geben allen

Jahrhunderten Zeugniß, bis zu welcher Höhe damals der Religionshaß sich gesteigert habe.

Kaum anders war es in Frankreich, wo die Erbitterung der Confessionen die Hugenottenkriege und die Bartholomäusnacht hervorrief. Von beiden Seiten wurden frevle Grausamkeiten verübt, aber der Zahl und Größe nach von Seite der Hugenotten bei weitem die meisten. In der Dauphiné befahl der hugenottische Baron Beaumont seinen Söhnen, sich im Blute der Katholiken zu baden, und ließ die Gefangenen von Thürmen und Felsen herabstürzen und von seinen Soldaten mit den Hellebarden auffangen. Ein anderer Hugenotten-Anführer aber, Briquemont mit Namen, trug ein Halsband von Ohren ermordeter katholischer Priester. Doch wir dürfen auch die Schrecken der Bluthochzeit nicht übergehen. Nach dem Frieden von Saint Germain en Laye schien es, als ob sich die beiden Theile ernstlich versöhnt hätten, und als der junge König Heinrich von Navarra (später Henri IV. von Frankreich) die Schwester des französischen Königs, Margaretha, ehelichte, kamen auch viele hugenottische Große zu dem Feste nach Paris. Doch die Königin-Mutter, Katharina von Medicis, ihr dritter Sohn Heinrich von Anjou und ein junger Herzog von Guise hatten den schwachen König Carl IX. beredet, die Hugenotten in der Hochzeitnacht meuchlings überfallen zu lassen. So erfolgte das Blutbad der Bartholomäusnacht vom 24. auf den 25. August 1572. Der französische Hof aber theilte allen übrigen Regierungen eine Note mit des Inhalts: eine Verschwörung der Hugenotten gegen das Leben des Königs sei entdeckt und im Augenblicke des Ausbruchs unterdrückt worden. So kam es, daß der Papst Gregor XIII. wegen der Rettung des

französischen Königs in Rom ein Te Deum halten ließ. Es ergieng ihm hiebei wie manchen deutschen Fürsten im Jahre 1837. In Folge der bekannten preußischen Publikation haben gewiß viele von ihnen nicht im Geringsten gezweifelt, daß der Erzbischof Clemens August von Köln wegen revolutionärer Verbindungen mit Recht auf die Festung abgeführt worden sei. Erst später ward ihnen, wie im vorliegenden Falle dem Papste, die wahre Sachlage offenbar. — Uebrigens entzündete die Bartholomäusnacht den Haß der Confessionen zu neuen Glaubenskriegen, welche das ganze 16te Jahrhundert fortdauerten, bis Heinrich IV. im Jahre 1593 die Ruhe wiederherstellte und bald darauf im Jahre 1598 seinen frühern Glaubensgenossen das Edikt von Nantes gab.

Blicken wir wieder auf Deutschland zurück, so sehen wir hier im 16ten und 17ten Jahrhundert eine Reihe von Versuchen zur Wiedervereinigung der getrennten Confessionen. Namentlich wollte Ferdinand I., seit der Resignation seines Bruders Carl V. im Besitze des kaiserlichen Throns, die Unions-Gedanken nicht aufgeben; aber er faßte den Gegensatz der Confessionen zu oberflächlich, übersah den Hauptriß im Dogma und bemerkte die Differenzen fast nur in der Disciplin; deßhalb glaubte er, wenn man den Cölibat abschaffe, das Fastengebot aufhebe und den Kelch freigebe, so werde leichtlich eine große Zahl Protestanten gewonnen werden. Diese drei Propositionen machte er nun dem Papste; dieser brachte sie an die Synode von Trient, letztere aber überließ die Sache der Entscheidung des Papstes. Hierauf erlaubte der Papst durch ein Breve vom 5. April 1564 den Abendmahlskelch für Oestreich, Baiern und die Rheinlande unter

ähnlichen Bedingungen, wie derselbe früher den Calixtinern bewilligt worden war. In die zwei andern Vorschläge dagegen gieng er nicht ein. Es zeigte sich übrigens bald, daß die gemachte Concession keine Einigung herbeiführte. Nicht abgeschreckt versuchte Kaiser Ferdinand einen neuen Unionsweg. Er wandte sich nämlich an einzelne gemäßigte Theologen beider Theile und verlangte von ihnen Rath und Mittel zur Einigung. Und in der That beschäftigten sich jetzt mehrere bedeutende Theologen und Staatsmänner mit diesem Gegenstande, namentlich Georg Wicelius, Georg Casander, Friedrich Staphylus und Adam Contzen in Deutschland; der Jesuit Audebert, Franz Veronius und Heinrich Holden in Frankreich. Aehnliches geschah auch in Polen; aber selbst die äußersten, zum Theil nicht mehr zu billigenden Zugeständnisse konnten die Protestanten nicht befriedigen. Von lutherischer Seite waren besonders Georg Calixtus von Helmstädt und seine Schüler der Union zugeneigt und darum von ihren eigenen Glaubensgenossen als Synkretisten verfolgt.

Aber ungeachtet aller gütlichen Ausgleichungsversuche gestaltete sich das Leben, zunächst in Deutschland, auf eine so feindselige Weise, daß ein Religionskrieg immer unausbleiblicher wurde. Ein kleiner Anstoß, und es entbrannte der schreckliche dreißigjährige Krieg, der einen großen Theil unseres Vaterlandes in eine Wüste verwandelte und zwei Drittheile der ganzen Bevölkerung auffraß. Seitdem ruhen die physischen Waffen, aber auch alle neuen Unionsversuche, namentlich zwischen Leibnitz, Molanus, Spinola, und Bossuet haben zu keinem Resultate geführt. Auch ist für die nächste Zukunft keine derartige Aussicht vorhanden. Selbst

sanguinische Naturen wagen nicht mehr solche Hoffnungen zu hegen, seitdem der Schatten des nordischen Helden aus seiner Ruhe gestört wurde, um auf's neue bei einer großen confessionellen Demonstration als Bannerträger zu dienen, und längst entschlummerte bittere Erinnerungen wieder zu wecken.

3) Wenden wir uns jetzt zu erfreulicheren Erscheinungen in der Kirchengeschichte der drei letzten Jahrhunderte. Als die Reformation ausbrach, war ein Guttheil des Clerus, namentlich viele Ordensgeistliche unbrauchbar zum Kampfe für die Kirche. Gerade von den einst so berühmten und so blühenden Mendikanten liefen viele völlig entartet, alles geistigen Schwungs und ascetischen Sinnes baar, zur Neuerung hinüber, um ungestört ihren bösen Lüsten dienen zu können, und haben, wie Luther selbst sagte, einen bösen Gestank in den guten Geruch seines Evangeliums gebracht. Aber auch andere Orden zeigten sich in der Zeit der Noth nicht als Stützen der Kirche, und es hatte sich die Wahrheit des alten Sprüchwortes bewährt, daß prachtvolle Klöster schöne Gräber des Mönchthums sind. Darum hatte schon im Jahre 1538 eine von Papst Paul III. niedergesetzte Kommission, bestehend aus den vier Kardinälen Contarini, Sadolet, Caraffa und Polus für nöthig erachtet, die alten Mönchsorden durch das Verbot, weitere Novizen aufzunehmen, ganz eingehen zu lassen. Geschah nun dies auch nicht, so trat doch jetzt eine Reihe neuer, kräftiger Orden und geistlicher Communitäten in's Leben, durch die sich die Kirche selbst wieder verjüngte. An ihrer Spitze steht der weltberühmte Jesuitenorden seit 1540, von Haus aus ein Hauptgegner der Reformation, und daher von allen offenen

und geheimen Anhängern dieser mit einem grimmigen Hasse verfolgt. Schon auf der Trienter Synode haben die Theologen dieses Ordens eine bedeutende Stelle eingenommen, und bald war fast das ganze gelehrte Erziehungswesen im katholischen Europa, ja selbst in andern Welttheilen in der Hand dieses Ordens, der nicht blos Gelehrte, sondern vor Allem fromme Katholiken und praktisch brauchbare Männer zu bilden bestrebt war.

Ich bin nicht gesonnen, Alles, was je Jesuiten thaten und lehrten, zu loben, aber noch weniger kann ich ihre großen Verdienste übersehen, durch welche sie jeden andern Orden überragen. Als Missionäre und Jugendlehrer, als Seelsorger und Erzieher, sowie durch Civilisation wilder Stämme in den Wäldern Amerika's und in den Steppen von Asien haben sie Ungemeines geleistet, und wie gegen den Protestantismus so gegen das hereinbrechende Antichristenthum eine feste Mauer gebildet. Maitressen und ungläubige Minister verbanden sich darum zu ihrem Sturze, und einer der schwächsten unter den Päpsten hat das Wohlwollen der bourbonischen Höfe durch Aufhebung dieses Ordens erkauft. Die katholischen Regenten fügten sich gerne oder ungerne dem päpstlichen Aufhebungs-Dekrete vom Jahre 1773. Zwei akatholische Fürsten dagegen, Friedrich II. von Preußen und Katharina II. von Rußland, liehen den Verfolgten freundlichen Schutz. Aber die Rache der Feinde war noch nicht gesättigt, und die Gestürzten wurden noch der Vergiftung des Papstes Clemens XIV. böslich bezüchtigt, ohne einen andern Grund, als, weil der Leichnam des schon lange kränklichen Mannes schnell in Verwesung übergieng. Das calumniare audacter etc. ward auch hier in Anwendung

gebracht, und weder Eidschwüre noch Erklärungen der Aerzte, noch selbst die Stimme des großen Protestanten Niebuhr hat solche Gerüchte ganz zum Schweigen zu bringen vermocht bei denen, die so gerne einen ganzen index criminum Jesuiticorum anzulegen wünschen. Uebrigens hat sich der Jesuitenorden von seinem Sturze wieder erholt und ist vom Papst Pius VII. theilweise schon im Jahre 1801, vollständig aber im Jahre 1814 wieder in's Leben zurückgerufen worden. Wir können uns nicht enthalten, hier noch die Worte eines deutschen Gelehrten anzuführen, welcher die Heuchelei vieler, namentlich der französischen Jesuitenfeinde in folgender beißender Stelle straft: „Jene aufrichtigen Freunde der Religion, der Könige und Völker, welche um die Mitte des vorigen Jahrhunderts aus purer Gottesfurcht und Sittlichkeit, unbändiger Verehrung für die Fürsten und uneigennütziger Liebe zum Volke den Krieg gegen die Jesuiten siegreich führten und diese aus dem Felde schlugen, haben gleich darauf durch die Erdrosselung der Priester Beweise ihrer Gottesfurcht, durch die Pensionirung und Hinrichtung der Könige Beweise ihrer Treue, und durch Najaden und Mitrailladen, endlose Kriege und Bedrückungen jeglicher Art, unvergeßliche Beweise ihrer Liebe zum Volke abgelegt."

Aus der neuen Triebkraft der Kirche giengen neben den Jesuiten auch die berühmten Oratorianer hervor, zunächst nur für gottselige Uebungen von dem hl. Philipp von Neri im Jahre 1548, also während des Concils von Trient, gestiftet. Doch dem Willen dieses großen Mannes gemäß beschäftigte sich die Genossenschaft in Bälde auch mit den ernstesten Studien. So war Cäsar Baronius eine Zierde des Ordens und der Wissenschaft zugleich. Auch der große

Prediger Massillon, der Philosoph Malebranche, der Bibelkritiker Richard Simon, Morinus, Thomassin, Gallandins, Lami, Houbigant, Lelong und andre Gelehrte ersten Ranges giengen aus dieser Gesellschaft hervor. Besonders waren Italien und Frankreich, in welch' letzteres Land der Kardinal Berulle die Oratorianer mit einiger Abänderung verpflanzt hatte (1611), die Zeugen der segensreichen Wirksamkeit dieses Ordens, der annoch in der Apenninischen Halbinsel blüht, und auch jetzt namhafte Gelehrte, wie unsern Landsmann Augustin Theiner, in seiner Mitte zählt.

Um die gleiche Zeit entstanden auch die Theatiner, die Somasker, die Kapuziner, die Barnabiten, die Ursulinerinnen und die Brüder der christlichen Liebe, nicht viel später der Orden von der Heimsuchung, vom heil. Franz von Sales und der heil. Franziska von Chantal gegründet, die Piaristen, die Priester der Mission, die barmherzigen Schwestern, die Väter des guten Todes, die Väter der christlichen Lehre des Cesar de Bus, die Trappisten, Liguorianer und viele andere kleinere religiöse Genossenschaften. Aber auch die alten, schon lange bestehenden Orden blieben hinter diesem regen Leben nicht zurück, und namentlich traten großartige Reformen bei den Karmelitern durch die heilige Theresia von Avila und den Pater Johannes vom Kreuze, bei den Benediktinern aber durch die Congregation von St. Vanne und St. Hidulph in Lothringen, sowie durch die der Mauriner in Frankreich ein (seit 1613), welche letztere den höchsten Ruhm der Gelehrsamkeit ärndteten, und denen noch das 19te Jahrhundert eine große Reihe

unübertroffener Werke, namentlich herrliche Ausgaben der Kirchenväter verdankt.

Ich vermag nicht, all den Segen und die ganze großartige Wirksamkeit dieser klösterlichen Vereine zu schildern, und bescheide mich, nur noch einige wenige Blicke in die Ordensgeschichte dieser Zeiten zu werfen. Dort in der Südspitze Spaniens, wo noch vor Kurzem die Mahomedaner hausten, gründete, von christlichem Mitgefühl gänzlich ergriffen, ein Laie, Johann von Gott, aus Portugal gebürtig, im Jahre 1540 jene großen und zahlreichen Anstalten für Arme und Kranke, um deren willen ganz Spanien den Helden der Barmherzigkeit anstaunte. Seine Schüler setzten das große Werk fort, Pius V. bestätigte den Orden der barmherzigen Brüder oder der Brüder der christlichen Liebe, und noch bis heute finden Tausende von Kranken geistige und leibliche Pflege in den geräumigen Asylen, welche der Geist des Christenthums durch diese einfachen Brüder erbaut hat. Mit ihnen wetteiferten und wetteifern in den schwersten und opfervollsten Werken der christlichen Liebe die etwas später entstandenen barmherzigen Schwestern, von der frommen Frau le Gras auf Anleitung des heil. Vincenz von Paul gegründet. Was diese Engel des Mitleids und Trostes schon gewirkt haben, ist in seiner Fülle nur Gott bekannt, wir aber wissen, daß die Kirche, welche solche Institute hervortreibt, den Geist Gottes in sich haben muß. Mögen andere Confessionen derartige Werke der katholischen Kirche immerhin copiren, auch das bringt seinen Nutzen, und stellt den großen Werth des Originals nur noch mehr in's Licht. Dabei mögen sie aber bedenken, daß eine Genossenschaft, deren Prinzip die Subjektivität ist, von Haus aus für solche Institute, in

denen das Subjekt sich opfert, wenig geeignet sind, und daß für's Andere die barmherzigen Schwestern in den ganzen Complex der katholischen Welt- und Lebensanschauung hineinpassen, während ein einzelnes solches Institut, der protestantischen Kirche isolirt angefügt, nothwendig an das Wort des Dichters erinnert: unus et alter assuitur pannus.

Wir haben eben des hl. Vincenz von Paul erwähnt, können aber an ihm nicht vorübergehen, ohne noch einen Blick in seine erhabene Wirksamkeit als Gründer geistlicher Stiftungen und Genossenschaften zu werfen. Ihm, dem armen französischen Priester, verdankten Millionen Nahrung und Leben, ganze von Hungersnoth und Elend heimgesuchte Provinzen, wie Lothringen und die Gegenden von Lyon, wurden durch ihn gerettet, die größten Spitäler traten auf sein Wort ins Dasein, denn er, der selbst oft keinen Thaler besaß, gebot über die Kassen fast aller Frommen in Frankreich.

Aber auch das geistige Elend fand bei ihm Trost und Heilung. Durch ihn erhielten namentlich die französischen Galeeren ein anderes Aussehen, und diese schwimmenden Höllen wurden durch ihn Wohnstätten christlicher Büßer. Nicht minder haben die von ihm gestifteten Priester der Mission zahllose Namenchristen in wirkliche Christen umgewandelt, und ganze Gegenden für Tugend und Frömmigkeit gewonnen. Wiederum also, herrliche Erscheinungen hat die Kirche seit der Trienter-Synode hervorgetrieben, und noch heute wirken die Söhne und Töchter des hl. Vincenz in vielen Ländern der katholischen Christenheit!

Ein Zeitgenosse und Freund des heiligen Vincenz war der große Bischof Franz Sales von Genf (gestorben 1622), ein Mann, wie außer der katholischen Kirche keine andere

einen gleichen aufzuweisen hat. „Alles was die Kühnheit Kühnes und die Großmuth Großes hat, fand sich in seiner Seele. So demüthig, milde, sanft, liebreich und anmuthig wie er, gieng nicht leicht eine Menschengestalt durch das Leben hin. Nebenbei hatte das Auge seiner Klugheit und Weisheit, geschärft durch Natur, Uebung und Gnade, einen hellen, richtigen, vielumfassenden Blick; damit aber dem Werke, das sich die Hand der allmächtigen Erbarmung selbst geschaffen hatte, die Krone nicht fehlte, so legte sie in diese edle Seele das Edelste, die heilige Liebe. Und mit der Liebe nahm das ganze Gefolge der Tugenden in ihm Herberge. Gewiß, alle Tugenden hatten in ihm Platz genommen, jede nach Rang und Würde im Geiste der Ordnung. Nie bemerkte man an ihm eine erzwungene Gebährde, und doch glaubte man, wenn er in einfacher Haltung betete, einen Engel zu sehen. Ein himmlischer Glanz, Ruhe, Freude, Ernst waren auf seinem Gesichte unverkennbar und zeugten von seiner großen Gemüthsstille. Ja er war," sagt Frau von Chantal, seine heilige Schülerin, „ein lebendiges Nachbild seines Herrn und Meisters." Von ihm geleitet hat die eben genannte hl. Franziska Fremiot von Chantal den noch blühenden Orden der Salesianerinnen oder Visitantinerinnen für Selbstverleugnung und Krankendienste gestiftet, in welchem selbst Frauen aus den höchsten Ständen den Schleier genommen und die Pforte zum Himmel gesucht haben.

Eine ganz andere Aussicht eröffnet sich uns, wenn wir von den Salesianerinnen und ihrem von heiliger Liebe glühenden Stifter nach der todtenstillen Stätte von La Trappe hinschauen, und die dort wandelnden stummen Leichname sehen.

Welcher Kontrast! der von Jugend an heilige, stets sanfte und heitere Sales, und der durch Schauer erregende Strenge die Lüste der Welt büßende Rancé. Wahrlich das Leben der Kirche ist reich an den mannigfaltigsten Entwicklungen, und die verschiedenartigsten Institute sind hier zu einer majestätischen Einheit verbunden, so daß Jeder nach seinem individuellen Bedürfniß das ihm Zusagende wählen kann, ohne aufzuhören ein lebendiges Glied des großen Ganzen zu sein! Und wiederum, dort sehen wir ein reiches Kloster nach der Regel des hl. Benedikt, weite Landgüter und zahlreiche Ortschaften sind sein Eigenthum, gleich einem herrlichen Schlosse stehen seine majestätischen Bauten da, die Krone eines prächtigen Bergkegels, weitum die Gegend beherrschend; die größte Pracht aber ist in der Kirche zusammengehäuft, welche Alles vereinigt, was Reichthum und Geschmack für ein Gotteshaus thun können. Denken wir nur an die Kirche von Clugny, vor Kurzem noch neben St. Peter die größte der Welt, in herrlicher byzantinischer Bauart. Nebenan aber erblicken wir ein anderes Kloster mit einigen kleinen Zellen für arme Kapuziner, nebst einem armseligen Kirchlein ohne allen Schmuck, ohne Silber und Seide. Oder wir erblicken ein Theatinerkloster, dessen Bewohner ihre Bedürfnisse nicht einmal betteln dürfen, sondern gelassen abwarten müssen, ob jemand freiwillig ihnen das Röthige bringe. Kommt nichts, so tritt nothgebotenes Fasten ein, und erst wenn dies 3 Tage hindurch gedauert hat, darf die Hungerglocke geläutet werden. Kommt auch jetzt keine Gabe, so löst sich das Kloster auf. Welche Verschiedenheit! Dort ein Mönch unter den Fürsten des Reichs, und hier der hungernde Theatiner oder der bettelnde Kapuziner; — und doch welche Einheit!

Es ist uns übrigens nicht möglich, alle klösterlichen Institute und religiösen Vereine, welche in den letzten dreihundert Jahren entstanden sind, einzeln zu durchgehen, ja auch nur ihre Namen alle nennen zu sollen, wäre eine sehr schwierige Aufgabe, denn außer den eigentlichen Mönchsorden sind affiliirte Bruderschaften und Congregationen in zahlloser Menge für alle Arten geistlicher Uebung und religiöser Tugend entstanden, und jede Gegend, ja jede Stadt zählte einst deren die eine oder die andere. Manche davon hat die Aufklärungsperiode in Deutschland, viele andere die französische Revolution unterdrückt. Als jedoch in letzterem Lande die Zeit der sogenannten Freiheit vorüber, eben dadurch aber in Wirklichkeit die Freiheit wiederhergestellt war, entstanden wieder zahllose solche geistliche Vereine und nähren tagtäglich das geistige Leben, das sich jetzt wieder einer schönen Blüthe in dem einst atheistischen Lande erfreut. Weit geringer ist die Zahl solcher Vereine in Deutschland, wo manche in Vorurtheilen befangene Kirchenvorsteher ihnen Hemmschuhe legten und sich selber lieber bei landwirthschaftlichen als geistlichen Vereinen betheiligten.

4) Eine Aehnlichkeit mit den klösterlichen Instituten haben die Priesterseminarien, und gerade sie sind recht eigentlich eine Gründung der Trienter Synode. Es ist bekannt, daß das beginnende Mönchthum den hl. Augustin ums Jahr 400 auf den Gedanken brachte, in Hippo das erste Seminarium mit einer vita communis für die gesammte Geistlichkeit der Stadt zu errichten. Der Nutzen dieser Anstalt war zu einleuchtend, als daß sie nicht hätte nachgeahmt werden sollen, zumal da viele Schüler Augustins auf bischöfliche Stühle erhoben wurden und nun ähnliche Seminarien

zu gründen sich angelegen sein ließen. In den Stürmen der Völkerwanderung giengen diese Institute unter, aber Chrodegang, Bischof von Metz, errichtete zur Zeit Carls des Großen wieder etwas Aehnliches in seinen Canonikaten. Doch auch diese dauerten nur ein paar Jahrhunderte, und der Trienter Synode war es aufbehalten, eigentliche bischöfliche Seminarien in's Leben zu rufen, Sess. XXIII. cap. 18 de Reform. Unter den Prälaten, welche dies ausführten, ragt vor allen der hl. Carl von Borromeo hervor, der neben Franz von Sales zu den großartigsten Erscheinungen dieser letzten 3 Jahrhunderte, ja der ganzen Kirchengeschichte gehört. Der hl. Carl war einer der einflußreichsten Reformatoren der Geistlichkeit wie des Volkes, und hat nicht nur selbst Alles zur Gründung guter Seminarien in Rom und in seiner Erzdiöcese gethan, und einen großen Theil seines Vermögens hierauf verwendet, sondern auch den Papst Pius IV., seinen Oheim, dazu vermocht, daß er die Bischöfe auf das Nachdrücklichste aufforderte, gemäß der Vorschrift des Concils in ihren Diöcesen Clerikal-Seminarien zu errichten. Freilich ganz anders als der hl. Carl von Borromeo urtheilten dieser Tage die temporären Gewalthaber eines Schweizer-Kantons, die auf Errichtung eines Priesterseminars einzugehen sich weigerten, weil für unsre Zeit derartige mönchische Institute nicht mehr passen sollen. Wir dagegen danken es heute noch dem Concil von Trient, daß es durch die fragliche Vorschrift der katholischen Welt seit 300 Jahren einen gebildeteren, sittlichern und frömmern Clerus gab, als derjenige war, den wir zur sogenannten Reformationszeit fast überall treffen, und der durch Nachlässigkeit und Treulosigkeit zum Wachs-

thum der Spaltung so unendlich viel beitrug. Doch wenden wir uns jetzt zu einem anderen Punkte.

5) Einen der stärksten Beweise des seit der Trienter Synode neuerwachten Lebens in der katholischen Kirche liefern die großen Missionen dieser Zeit, denn nur ein gesunder und kräftiger Stamm kann so viele und so schöne Zweige hervortreiben. An der Spitze der Missionsthätigkeit standen aber seit ihrer Entstehung die Väter der Gesellschaft Jesu, die durch unermüdete Thätigkeit, unendliche an Martern reiche Beharrlichkeit und seltene Klugheit außerhalb Europas fast mehr Seelen für die Kirche gewannen, als derselben in Europa durch die traurige Spaltung verloren gegangen waren. Schon der hl. Franz Xaver, ein edler Navarrese und einer der ersten Freunde des hl. Ignatius, wurde der Apostel der Indier und wirkte mit ungeheurem Erfolge in Ostindien und Japan, so daß im Jahre 1585 zwei Japanesische Gesandte nach Rom kamen, um dem Papste Gregor XIII. die Huldigung ihres Reichs darzubringen. Nur der Handelsneid Hollands trägt die Schuld, daß das schöne Werk seit 1637 wieder in's Stocken gerieth, und nicht ganz Japan heute vor dem Kreuze Christi kniet.

Von ganz besonderer Wichtigkeit waren die Jesuiten-Missionen in Indien und China, in welchen Ländern die eifrigen Väter dort als Braminen, hier als Mandarinen auftraten, und auf eigenthümliche Weise sich Anklang verschafften. Den Chinesen namentlich imponirten sie zunächst durch allerlei weltliche Künste und Wissenschaften, durch Mathematik, Astronomie, Landes-Vermessung, Malerei u. dgl.; und nachdem sie so ihren Talenten die Achtung der stolzen Chinesen erworben, war es ihnen leicht, auch die Herzen derselben

für den Glauben zu gewinnen. In dieser Richtung wirkte namentlich Matthäus Ricci, der den Chinesen eine Weltkarte fertigte und zum Range eines Mandarinen erhoben worden war. Ihm folgte Johann Adam Schall aus Köln, vom Chinesischen Kaiser zum Präsidenten der Akademie der Wissenschaften und Mandarinen erster Klasse ernannt; der Niederländische Jesuit Verbiest aber verband mit diesen Würden auch die eines Direktors der kaiserlichen Kanonengießerei. So war die Mission im besten Gange, da erhob die Aengstlichkeit und Eifersucht anderer Orden, besonders der Franziskaner, eine Klage bei dem Papste, als hätten sich die Jesuiten zu sehr der alten Religion der Indier und Chinesen accomodirt, und so aus ihren Katechumenen nur halbe Christen gemacht. Umsonst sprach selbst der große Leibnitz für die Jesuiten, sie unterlagen (1707), und damit kam auch die Mission in's Stocken. Ja es brachen jetzt sogar zahllose Verfolgungen von Seite der chinesischen Kaiser aus und viele Missionäre erlitten den Martertod; aber die Jesuiten betrachteten es dennoch fort und fort als ihre Aufgabe, dem himmlischen Reiche auch die himmlische Lehre zu bringen. Ihre Bemühungen waren trotz Schwerdt, Feuer und Marter aller Art nicht erfolglos, und wenn auch streng verboten, dauerte der katholische Cultus im Lande fort, bis im Mai 1845 der gegenwärtige Kaiser zur großen Freude der Christen jene Verbote zurücknahm und die öffentliche Ausübung der christlichen Religion erlaubte.

Noch großartiger als die chinesische Mission war die der Jesuiten in Amerika. Die Schlechtigkeit der Spanier und Portugiesen sowie ihre Grausamkeit gegen die Eingebornen hatte bisher alle Bemühungen der Missionäre, die letzteren

für den christlichen Glauben zu gewinnen, vereitelt. Darum sammelten jetzt die Jesuiten ihre hörwilligen Amerikaner (Indianer) in besondere Missionsdörfer zusammen, welche Reduktionen = Kirchspiele hießen, hielten sie außer aller Verbindung mit den liederlichen altchristlichen Städten, sicherten unter königlichem Schutze die Indianer gegen alle Versuche, sie zu Sklaven zu machen, führten in den Reduktionen, die oft 7000 Köpfe zählten, ein geordnetes bürgerliches Leben ein, mit patriarchalischer Verfassung unter spanischer oder portugiesischer Oberhoheit, lehrten den Indianern Künste und Handwerke, gründeten Ackerbau und alle Arten der Feldkultur, riefen einen ausgedehnten Handel ins Leben, legten Fabriken und Magazine an und errichteten großartige kaufmännische Etablissements. Und gerade diese bewunderungswürdige Thätigkeit wurde mit zu ihrem Sturze benützt, durch die Anklage, die Jesuiten hätten in Amerika ein eigenes Königreich für sich errichtet und bereits in Paraguay einen Jesuitenkönig Nikolaus aufgestellt, ein Mährchen, das damals von ihren Feinden sorgsamst verbreitet wurde, ohne daß diese selbst daran geglaubt hätten.

Wir haben bisher nur die Hauptstationen der Jesuiten-Mission genannt und es würden ganze Bände nothwendig sein, um die apostolische Thätigkeit dieses Ordens in allen einzelnen Gegenden und Provinzen von Asien, Afrika und Amerika, unter Heiden, Mahomedanern und schismatischen Griechen zu betrachten. — Doch dürfen wir auch die Wirksamkeit der übrigen mit Mission beschäftigten geistlichen Genossenschaften und Vereine nicht ganz mit Stillschweigen übergehen, namentlich verdienen neben den Mendicanten die Priester der Mission von St. Sulpice, das Seminar der

auswärtigen Missionen zu Paris, die Congregation des hl. Geistes ebendaselbst, die Lyoner Gesellschaft pour la propagation de la foi seit 1822, die Leopoldinen-Stiftung in Oestreich, der Ludwigs-Verein in Baiern, der Xaverius-Verein in der Erzdiöcese Köln 2c. dankbare Anerkennung.

Die Haupt- und Centralanstalt aller Missionen aber ist das von Gregor XV. im Jahre 1622 gegründete und von Urban VIII. fünf Jahre später mit einem Collegium beschenkte großartige Institut de propaganda fide zu Rom, und obgleich wir nicht verhehlen, daß protestantische Missionäre, durch egoistische Politik unterstützt, da und dort Alles anwenden, um die katholischen Missionen zu überflügeln oder ganz zu zerstören, so haben doch die letztern durch den wahrhaft apostolischen Wandel ihrer Priester und die innere Kraft der Wahrheit gerade in den neuen Zeiten wieder großartige Fortschritte gemacht; Vorfälle aber, wie sie vor Kurzem in Philadelphia statt hatten, zeugen nur von der maaßlosen, bis zur Gewaltthat schreitenden Intoleranz der Gegner, können jedoch den Fortschritt der katholischen Missionen in Amerika nicht hindern, welche sich um so glücklicher ausbreiten, je mehr die protestantische Kirche der vereinigten Staaten in zahllose sich gegenseitig verdammende Sekten zerfällt.

Mit besonderer Freude blicken wir noch auf die Nordküste von Afrika hin. Seit mehr als einem Jahrtausend war das Christenthum in diesen Gegenden untergegangen, wo einst der hl. Cyprian gelehrt und der große Augustinus gekämpft hatte. Damals zählte Afrika mehr als 400 christliche Bisthümer, aber von allen diesen stand auch nicht ein einziges mehr; denn der Islam hatte die ganze christliche Bildung erdrückt und über den Trümmern des zerbrochenen

Kreuzes die Fahne des Halbmonds errichtet. Doch seit 1839 sehen wir wieder ein Bisthum in jenen für das Christenthum so lange verlorenen Ländern, und der fromme Dupuch war ausersehen, die Reihe der Nachfolger des hl. Augustinus wieder zu eröffnen. Darum hat er auch in der Gegend, wo das alte Hippo regius gestanden [1]), dem hl. Augustin ein Denkmal errichtet, bestehend in einem Altare von Marmor mit dem ehernen Standbild dieses größten unter den lateinischen Kirchenlehrern. Wohl sind diese Anfänge noch klein, aber wir wissen, daß einst aus noch geringeren Keimen dennoch die Christianisirung von ganz Nordafrika erwuchs, und daß das Christenthum die Eigenschaft eines Senfkorns und Sauerteigs noch nicht verloren hat. — Und mögen auch da und dort in den fremden Welttheilen christliche Missionäre bluten müssen, es bleibt ewig wahr: Sanguis Martyrum est semen Christianorum.

6) Einen namhaften Fortschritt hat unsere Kirche seit der Trienter Synode und durch dieselbe auch im Cultus gemacht. Wir geben gerne zu, daß im Laufe der mittelalterlichen Jahrhunderte da und dort im Gottesdienste unstatthafte Formen u. dgl. sich angesetzt hatten, wie denn schon frühere Synoden manche derartige Mißbräuche abstellten. Die eigenthümliche Naivität der Zeit und die allverbreitete Lust zu symbolisiren hatten solche Erscheinungen hervorgetrieben. Aber auch die größten Auswüchse dieser Art waren unvergleichbar weniger gefährlich, als die mißglückten Versuche der Reformatoren, den Cultus zu reinigen. Statt

---

1) Aus den Steinen von Hippo wurde in der Nähe davon die Stadt Bona, jetzt zum Bisthum Algier gehörig, von den Mauren erbaut.

einzelne Wasserschoße an dem schönen Baume des Gottes-
dienstes abzuschneiden, legten sie Hand an den Stamm selber,
nahmen vor Allem das Mark desselben, die Idee des un-
blutigen Opfers, heraus, hieben dann einen kräftigen Ast
nach dem andern ab, schnitten ganze Stücke des Stammes
hinweg, und hausten theilweise mit vandalischem Kunstsinn
in den Räumen der Kirche. Man hätte glauben können,
Konstantin Kopronymus sei in Zwingli auf's neue zur Welt
gekommen, und noch jetzt könnte man beim Anblicke mancher
Kirchen in Deutschland und der Schweiz auf den Gedanken
kommen, es habe bei uns einst Mahomed Kirchen-Revue
gehalten. Unter solchen Umständen hatte die Trienter Synode
doppelte Aufforderung, auch auf die Gegenstände des Cultus
einzugehen, damit einerseits den Reformatoren gegenüber die
allen Cultusakten zu Grunde liegenden Dogmen bestimmt
ausgesprochen und den Gläubigen zum Bewußtsein gebracht,
andererseits aber Mißbräuche entfernt und zweckmäßige
Neuerungen eingeführt würden. Ersteres that die Synode
in ihren Glaubensdekreten über die heiligen Sakramente und
die Messe in specie, aber sie versäumte auch nicht das
Andere zu thun, namentlich sprach sie den Wunsch aus,
es möchten in jeder Messe die Anwesenden, wie ehe-
mals, nicht nur spiritualiter, sondern auch sacramentaliter
mit dem Priester die hl. Communion empfangen, ohne deß-
halb solche Messen, wo alle Anwesenden nur spiritualiter
communiciren, zu verbieten (Sess. XXII. cap. 6. de sacrif.
Missae). Weiterhin machte es die Synode den einzelnen
Bischöfen zur Pflicht, die in ihren Diöcesen eingeschlichenen
Cultus-Unordnungen zu heben, namentlich alles Abergläu-
bische und Unehrerbietige, sowie Alles, was nach Geiz und

Habsucht der Geistlichen riecht, zu verbieten, keinen unbekannten Geistlichen aber, und eben so wenig einen notorischen Sünder die heilige Handlung verrichten zu lassen. Fortan solle in Privathäusern keine Messe mehr gelesen und alle unheilige Musik vom Gottesdienste ferngehalten werden. Die Priester dürften auch nicht zu ungewöhnlichen Zeiten den Gottesdienst halten und müßten sich, um allen Aberglauben abzuschneiden, streng nach der kirchlich vorgeschriebenen Norm richten, ohne weitere Gebete oder Ceremonien nach eigenem Gutdünken beifügen zu dürfen. Auch sollen die Bischöfe das da und dort bestehende abergläubische Zutrauen zu einer bestimmten Zahl von Kerzen und Messen durch gesunden Unterricht vertreiben, überhaupt das Volk über das hl. Meßopfer und seine Früchte belehren, auch dafür sorgen, daß jeder Gläubige an Sonn- und Festtagen dem Gottesdienst in seiner Pfarrkirche anwohne (Sess. XXII. Decret. de observ. in celebrat. Missae).

In der fünfundzwanzigsten und letzten Sitzung wurden hierauf die Bischöfe beauftragt, das Volk über die rechte Verehrung der Heiligen, ihrer Bilder und Reliquien rc. zu belehren, alles Abergläubische dagegen, was hierin etwa in den einzelnen Diöcesen eingeschlichen sei, zu verbannen. Desgleichen dürfe in keiner Kirche ein ungewöhnliches Bild aufgestellt werden, ohne Zustimmung des Diöcesan-Bischofs; sei aber die Sache von Belang, so müsse sogar die Entscheidung des Metropoliten, ja selbst des heiligen Stuhls eingeholt werden (Sess. XXV. de invocatione etc. Sanctorum).

Namentlich hat das Trienter Concil auch auf das didaktische Element im Cultus in hohem Grade Rücksicht genommen. Die Behauptung Guerike's und Anderer, daß

man im Mittelalter gar nicht gepredigt, oder nur Possen auf der Kanzel gemacht habe, ist zwar von Daniel in seinen trefflichen theologischen Controversen hinlänglich widerlegt worden; aber doch hatten gerade um die Zeit der Reformation viele Pfarrer das Predigt- und Lehramt nur nachlässig verwaltet, und dadurch bei Vielen jene große Unkenntniß der katholischen Lehre hervorgerufen, welche es möglich machte, daß die Versuche der Neuerer so viel Eingang und ihre Anklagen der katholischen Kirche so viel Glauben finden konnten. Darum sah sich das Tridentinum zu der Vorschrift veranlaßt, daß in allen Kathedral- und Pfarrkirchen an allen Sonn- und Feiertagen, in den Fasten aber und im Advent wenigstens dreimal wochentlich eine Predigt gehalten werden solle. Uebrigens sei Niemand, weder ein Kloster- noch Weltgeistlicher, ersterer nicht einmal in der eigenen Ordenskirche, zu predigen befugt, ohne die besondere Erlaubniß des Diöcesan-Bischofs. Nicht minder solle wenigstens an allen Sonn- und Festtagen in jeder Pfarrei eine Christenlehre gehalten, und die Eltern, wenn nothwendig, selbst durch kirchliche Censuren gezwungen werden, ihre Kinder in dieselbe zu schicken (Sess. XXIV. cap. 4 de Reform.). Auch solle bei Ausspendung der Sakramente den Anwesenden eine zweckmäßige Erklärung der heil. Handlung gegeben werden (Sess. XXIV. cap. 7 de Reform.).

Damit aber aller dieser Unterricht dem Cultus um so gewisser und um so richtiger beigegeben werde, beschloß die Synode, einen Katechismus ausgehen zu lassen, nach welchem sich die Pfarrer bei Ertheilung des Unterrichts zu richten hätten. Den Auftrag zur Anfertigung eines solchen Werkes ertheilte die Synode schon im Anfange des Jahres 1562 mehreren Prälaten.

Ihre Arbeit war noch nicht vollendet, als das Concil am 5. Dezember 1563 aufgelöst und nun auf seinen Befehl alle Vorarbeiten zur Herausgabe des Katechismus, Meßbuchs und Brevier's dem Papste Pius IV. übergeben wurden, damit er vollends diese Werke ans Licht stellen lasse. Um den fraglichen Katechismus nun nahm sich der Neffe des Papstes, der heil. Carl von Borromeo an. Unter seiner Leitung traten vier Gelehrte, Mutius Calinius, Erzbischof von Zara, Aegidius Foscarari, Bischof von Modena, ein Dominikaner, Leonardo Marino, Erzbischof von Lanciano, gleichfalls ein Dominikaner, und Franz Fureiro, ein portugiesischer Dominikaner, die sämmtlich Mitglieder des Concils gewesen waren und wohl in Trient schon am Katechismus gearbeitet hatten, zu Rom zusammen. Diesen Theologen gesellte der heil. Carl auch einige berühmte Philologen bei, damit sie für seine Latinität Sorge tragen sollten. Daß Julius Poggiani, Sekretär des heil. Carl, darunter gewesen und namentlich den letzten Theil des Katechismus in's Lateinische übersetzt habe, ist sicher, ob aber auch Paulus Manutius der Zahl dieser Philologen angehört habe, wie Einige behaupten, ist zweifelhaft. Gegen Ende des Jahres 1564 wurde das Werk fertig, aber im folgenden Jahre auf Befehl des Papstes einer neuen Revision unterstellt. Präsident der neuen Katechismus-Congregation war der Kardinal Sirlet. Es wurde Alles aufs neue durchgegangen und durchgesprochen; und nun endlich erschien gegen Ende des Jahres 1566 der römische oder tridentinische Katechismus unter Papst Pius V.

Wie jetzt für den didaktischen Theil des Cultus eine Grundlage gewonnen war, an deren Hand fortan der christliche

Unterricht ertheilt wurde, so sollten auch für die andern Theile des Cultus neue Normalbücher gegeben werden. Schon oben wurde gesagt, es seien am Ende der Synode auf ihren Befehl die Vorarbeiten für ein neues Missale und Brevier dem Papste zur weitern Ausfertigung übergeben worden. Auch diese Werke traten jetzt an's Licht und zwar zunächst im Jahre 1568 das verbesserte Brevier, und zwei Jahre später das neue Meßbuch unter Papst Pius V. 1570. An beiden Werken hatte Carl von Borromeo Antheil genommen, und beide wurden neu revidirt und verbessert durch Clemens VIII. (das Brevier im Jahr 1602, das Meßbuch 1604) und durch Urban VIII. (das Brevier im Jahr 1631, das Meßbuch 1634).

Sofort gab Clemens VIII. im Jahre 1596 das Pontificale, oder Handbuch für die bischöflichen Funktionen, Paul V. aber im Jahre 1614 das römische Ritual heraus, welches den Diöcesan-Ritualien zum Muster dienen sollte, ohne daß jedoch die eigentliche Einführung desselben in jeder Diöcese verlangt worden wäre, was darum nicht geschah, weil die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Diöcesen bei Ausspendung der Sakramente nicht aufgehoben werden wollten.

So kam jetzt größere Ordnung und Gleichförmigkeit in den Cultus, und nur jene geistlichen Orden und Kirchen, welche schon seit 200 Jahren im rechtmäßigen Gebrauche eines andern Missals oder Breviers waren, durften ihre bisherige Praxis fortsetzen. In allen andern Kirchen und Klöstern dagegen mußte das römische Meßbuch und Brevier eingeführt werden. Um aber die Einheit des Cultus zu überwachen, und einzelne nöthige Abänderungen anzuordnen,

oder Fragen zu entscheiden, setzte Papst Sixtus V. im Jahre 1587 die congregatio rituum zu Rom nieder.

Gegen den so normirten Cult trat seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts die flache Aufklärung in die Schranken, welche, unfähig, die Tiefe der kirchlichen Liturgie zu erfassen, vor allem manche fromme Uebungen und Gebräuche vom Cultus abschnitt, um, wie man sich ausdrückte, den Gottesdienst zu vereinfachen und kürzer zu machen, damit das gute Volk nicht so lange durch Beten an der Arbeit gehindert sein möchte, oder auch, wie man vorgab, damit durch die Seltenheit einer religiösen Uebung ihr Werth desto mehr anerkannt werde. Leider wetteiferten mehrere Staats- und Kirchenbehörden mit einander in solcher cultzerstörender Thätigkeit, bis sie, wie sie sich ausdrückten, den Gottesdienst geordnet, d. h. ihn auf das Minimum zurückgebracht, und dieses Minimum so unpassend als möglich eingerichtet hatten. Zugleich gieng das Streben der vom Rationalismus angesteckten Neologen dahin, alles Rituelle in den Hintergrund zu stellen, und das didaktische Moment so vorherrschend zu machen, daß vor lauter Predigten, Standreden und Belehrungen die heilige Handlung gar nicht mehr zu ihrem Rechte kommen konnte. Ja die Belehrungssucht gieng so weit, daß diese Cultusverbesserer in den von ihnen fabricirten Gebeten sogar unsern lieben Herrgott in die Schule nehmen zu müssen glaubten.

Verbunden war hiemit die in Deutschland herrschende Manie, neue Agenden und Meßbücher zu machen, damit die Oberflächlichkeit in ihnen ihren Triumph feiern und Alles eliminirt werden konnte, was gar zu stark, wie die Herren meinten, nach der Dogmatik roch. Nur Moral und Philan-

thropie durfte in den meisten dieser Machwerke herrschen. Manche derselben sind durch den Druck bis auf unsere Tage gekommen, aber unzählige haben sich nicht unter die Presse gewagt, und es gab Diöcesen, wo fast jeder Pfarrer und Vicar sein eigenes Manuscriptchen, eine Sammlung deutscher, selbstausgewählter und oft selbstfabricirter Formulare enthaltend, sich angelegt hatte, um die rituellen Handlungen nach eigenen Heften vornehmen zu können. Ja die Verkehrtheit gieng so weit, daß in einigen bischöflichen Priesterseminarien den Alumnen förmliche Anleitung zur Fertigung solcher Mißgeburten gegeben wurde, und daß ihre erste Arbeit im Seminar in Abfassung neuer deutscher Formulare für Taufe, Trauung zc. bestand. In den meisten Gegenden Deutschlands ist jedoch diesem verderblichen Unwesen nunmehr ein Ziel gesetzt und nur der Gebrauch kirchlich approbirter Rituale gestattet, so daß eine bischöfliche Behörde, welche den alten Unfug im Ritus annoch duldet, jetzt glücklicher Weise zu den Anomalien gehört.

7) Mit tiefem Schmerz richten wir von da unsere Blicke auf eine Reihe von Erscheinungen hin, welche die Kirche lange Zeit hindurch beunruhigten, und deren Nachwehen unheilvoll bis auf unsere Tage herab gedauert haben. Ich meine hier vor Allem die Jansenistischen Streitigkeiten. Cornelius Jansenius, Professor der Theologie zu Löwen und nachher Bischof zu Ypern in Belgien († 1638), hatte nach zwanzigjährigen Vorstudien ein großes Werk geschrieben unter dem Titel: Augustinus, worin er die wahre Lehre Augustin's über die göttliche Gnade dargestellt haben wollte. Doch publicirte er es nicht selbst, sondern erst nach seinem Tode ließ sein Freund, der berühmte Abt von

St. Cyran, Jean du Verger de Hauranne, dasselbe im Jahre 1640 in Frankreich drucken. Sogleich griffen es die Jesuiten von Löwen an, beschuldigten es auch nicht mit Unrecht einer Calvinisirenden Gnadenlehre, zogen Sätze aus und schickten sie nach Rom, worauf Urban VIII. im Jahre 1642 das Buch verbot. Der Streit entzündete sich aber nur desto lebhafter, indem jetzt der eine Theil der großen französischen Theologen gegen Jansenius, Andere, namentlich der gelehrte Pascal, der Sorbonner Doktor Anton Arnauld und die sogenannten Einsiedler von Port-Royal, hauptsächlich Nicole und de Sacy für denselben auftraten. Die Letztgenannten hatten den Beinamen Einsiedler &c. erhalten, weil sie bei dem Frauenkloster Port-Royal in der Nähe von Paris eine Schule errichtet hatten und daselbst in ascetischer Einsamkeit lebten. Vorsteherin von Port-Royal war Angelika, die Schwester Arnauld's, und so kam es, daß jenes Kloster bald der Mittelpunkt des Jansenismus geworden ist, ja daß die Ausdrücke Port-Royal und Jansenismus oft wie identisch genommen werden. — Die neue theologische Spaltung zog sich bald durch ganz Frankreich, darum sah sich Papst Innocenz X. veranlaßt, nach mehrjähriger Untersuchung die quinque propositiones Jansenii durch eine besondere Bulle zu censuriren, 1653. Diese merkwürdigen Sätze lauten folgendermaßen:

a) gewisse göttliche Gebote kann auch der Gerechte, selbst wenn er will und sich alle Mühe gibt, nicht erfüllen, es fehlt ihm die göttliche Gnade dazu;
b) die innerliche Gnade wirkt irresistibel;
c) um imputabel zu sein, braucht der Mensch nicht

Freiheit von der Nothwendigkeit, sondern nur Freiheit vom Zwange;

d) der Irrthum der Semipelagianer bestand darin, daß sie behaupteten, man könne der Gnade widerstehen; und

e) es ist semipelagianisch, zu lehren, daß Christus für Alle gestorben sei.

Diese Sätze waren offenbar irrig und hatten sehr große Aehnlichkeit mit dem Calvinismus; aber mit Ausnahme des ersten standen sie nicht wörtlich im Buche des Jansenius, waren jedoch dessen wirklicher Inhalt, wie der französische Episkopat, namentlich Bossuet, und viele Fakultäten laut erklärten. Die Jansenisten dagegen wollten zwar die Unrichtigkeit dieser Sätze zugeben, behaupteten aber zugleich, der Sinn in dem sie censurirt seien, sei nicht der des Jansenius. So entstand die berüchtigte Unterscheidung von question du fait et du droit, indem die Jansenisten zwar das päpstliche Recht, einen vorliegenden Satz und die fünf fraglichen insbesondere für irrig zu erklären, anerkannten, aber behaupteten, über die Thatsache, ob jene Sätze in einem Buche stehen und in welchem Sinne sie dort verstanden seien, könne der Papst nicht entscheiden. Noch heftiger wurde der Streit, als Alexander VII. (1655—67) von jedem französischen Geistlichen verlangte, er müsse unterschreiben, daß die fünf Sätze im Buche des Jansen enthalten seien. Viele weigerten sich dessen, und wurden nun von der französischen Regierung (Ludwig XIV.) verfolgt. Unter dem folgenden Papste Clemens IX. trat sofort wieder einige Ruhe ein, und der sogenannte Clementinische Friede kam durch eine Aenderung und Milderung in der Form der verlangten Unterschrift zu Stande (1668).

So unterschrieben jetzt die Jansenisten in „gehorsamem Stillschweigen." Mit diesem obsequiosum silentium war aber Clemens XI. nicht zufrieden (1709), sondern verlangte, man müsse glauben, daß die fünf Sätze wirklich von Jansen in häretischem Sinne gelehrt worden seien. Dies veranlaßte neue Verfolgungen, indem die französische Regierung solchen Glauben erzwingen wollte. Die Nonnen von Port-Royal wurden verjagt und ihr Kloster, um die Gebäude nicht erhalten zu dürfen, niedergerissen (1710).

Um diese Zeit, da die alten Häupter gestorben waren, trat der gelehrte Oratorianer Paschasius Quesnel in den Vordergrund des Jansenistischen Streits. Er hatte vor Kurzem seine Meditationen über das neue Testament herausgegeben, welche wegen ihrer Salbung sehr beliebt, sogar von dem Kardinal Herzog von Noailles empfohlen worden waren. Allein in der That waren diese religiösen Betrachtungen mit Jansenistischen Ansichten vermischt, und wurden darum von den französischen Jesuiten beim Papste denuncirt. Auf dies hin erließ Clemens XI. die Constitution Unigenitus vom Jahre 1713, welche 101 Sätze aus dem Buche Quesnels censurirte. Mehrere dieser Sätze gaben, wie sie da standen und ohne Berücksichtigung des Zusammenhangs, einen orthodoxen Sinn, darum erregte die Bulle große Verwirrung, indem Manche glaubten, der Papst habe ganz rechtgläubige Sätze verurtheilt. Mehrere französische Bischöfe, darunter der Kardinal Noailles, appellirten an ein allgemeines Concil und dadurch entstand die Parthei der Appellanten gegenüber den Acceptanten. Doch mußten sich die Erstern nach einiger Zeit fügen. Aber der Jasenismus ging damit nicht unter, sondern es traten jetzt alle mit Rom aus irgend

einem Grunde Unzufriedenen auf seine Seite, mochten sie sonst in der Lehre mit den Jansenisten übereinstimmen oder nicht. Wunderbare Heilungen und Ekstasen, die auf dem Grabe des Jansenistischen Diakons Abbé François vorkamen, sollten die Sache der sinkenden Partei unterstützen, aber weltliche Gewalt hemmte diese Demonstrationen. Hierauf gelang es dem großen Papste Benedikt XIV. wenigstens theilweise die Union der Schismatiker mit der Kirche herzustellen; doch erst durch die französische Revolution ging der Jansenismus als förmliche Sekte in Frankreich unter, so daß er jetzt nur noch in einzelnen Familien des Landes fortdauert. Dagegen hat sich in Holland unter dem Namen „Kirche von Utrecht" eine Jansenistische Sekte erhalten, mit einem Erzbisthum (Utrecht), zwei Suffragan-Stühlen (Harlem und Deventer) und ungefähr 4000 Mitgliedern.

8) Weit ruhiger und gefahrloser als der Jansenismus war der Quietismus, der ums Jahr 1700 gleichfalls in Frankreich zum Vorscheine kam. Es hatte sich dort die mystische Ansicht des Michael Molinos geltend gemacht, daß es eine gewiße Stufe der Frömmigkeit gebe, auf welcher die volle Ruhe der Seele eintrete (daher Quietismus), und die vollkommenste Harmonie zwischen Gott und der Seele, so daß letztere kein weiteres Verlangen und kein Bedürfniß, auch nicht nach Seligkeit habe. Diese Ansicht fand sich theilweise auch in den Schriften der geistreichen Frau La Motte Guyon, welche jedoch, der Kirche gehorsam, die auf der Religions-Conferenz von Issy gefertigten 34 Artikel über die katholische Mystik unterzeichnete. Aber nicht lange hernach entstand ein heftiger Kampf zwischen Bossuet und Fenelon, weil Letzterer in seiner Schrift: Maximes des Saints die Behauptung aufgestellt hatte, es sei

eine so reine und uneigennützige Liebe zu Gott möglich, daß die Seele gar keine Begierde nach der Seligkeit habe, und wenn es möglich wäre, das eigene Seelenheil hingeben würde. Von Frankreich gedrängt, gab endlich Rom (1699) die Entscheidung gegen Fenelon, ohne jedoch Letztern zu nennen, und der Papst soll bei dieser Gelegenheit die merkwürdigen Worte geäußert haben: archiepiscopus Cambracensis (Fenelon) peccavit excessu amoris Dei, episcopus Meldensis (Bossuet) defectu amoris proximi. Wie demüthig sich Fenelon unterwarf, ist allbekannt.

9) So war diese Angelegenheit beendigt, während die leidigen Jansenistischen Streitigkeiten bis tief ins 18te Jahrhundert hinein fortdauerten. Aber gerade gegen Ende dieses Säkulums drängten sich die gefahrdrohendsten Gewitterwolken über der Kirche zusammen. Es waren dies die Reformen Kaisers Joseph II., die Synode von Pistoja, die Erscheinung des Febronius, und die Emser Punktation.

Schon im Jahre 1763 trat der gelehrte Weihbischof Nikolaus von Hontheim von Trier mit seinem pseudonymen Werke auf: Justini Febronii de statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus (Francof. ad Moen.), worin die göttliche Einsetzung des Primats geleugnet, dem Papste viele Rechte abgesprochen und die Fürsten zu Gewaltthätigkeiten gegen Rom, ja zur gänzlichen Lostrennung, wenn der Papst nicht nachgeben wolle, aufgefordert wurden. Zu einem solchen Buche, das mit Auflösung der kirchlichen Einheit drohete, konnte der Papst nicht schweigen, und Clemens XIII. censurirte es schon im Jahre 1764. Nach langen gelehrten Debatten zwischen

mehreren kirchlichen Canonisten und dem noch immer versteckten Hontheim gelang es endlich dem Churfürsten Clemens Wenzeslaus von Trier, seinen Weihbischof dahin zu bringen, daß er im Jahre 1778 widerrief und sich damit entschuldigte, der Eifer für Wiedervereinigung der Protestanten habe ihn in seiner Nachgiebigkeit gegen diese zu weit geführt. Aber die Febronianischen Grundsätze waren damit nicht vertilgt, vielmehr suchte sie Kaiser Joseph II. praktisch durchzuführen, und es ist unverkennbar, daß dieser Fürst dem Cäsareopapismus entgegensteuerte und die Kirche in den Staat aufgehen lassen wollte. Mögen darum auch mehrere seiner Verordnungen zweckmäßig und zeitgemäß gewesen sein, mögen sogar einzelne wirklich Nutzen gebracht haben, das Ganze war auf eine total falsche Grundlage gebaut und konnte bei dem natürlichen Widerstreben des Menschen gegen Unrecht und religiöse Bedrückung dem Urheber dieses Systems selbst nur Unannehmlichkeiten bringen. Gleiche Tendenzen wie Joseph wollte sein Bruder Leopold, Großherzog von Toskana, auch in seinem Gebiete verfolgen, und fand ein williges Organ hiezu in dem Bischofe Scipio Ricci von Pistoja und Prato, der, ein Freund und Beförderer des Jansenismus, auf seiner Diöcesan-Synode zu Pistoja im Jahre 1786 eine Reihe bedenklicher Neuerungen einführen wollte. In noch größerem Maaßstabe sollte das Angefangene in einer Generalsynode aller Toskanischen Bischöfe zu Florenz im Jahre 1787 fortgesetzt werden; aber die Majorität der Bischöfe sprach sich dagegen aus, und das Volk ward so erbittert, daß in Prato ein Aufstand ausbrach und der bischöfliche Stuhl ins Feuer geworfen wurde. Pius VI. aber anathematisirte im Jahre 1794 fünfundachtzig aus der Synode zu Pistoja

gezogene Behauptungen, und Bischof Ricci sah sich genöthigt, auf sein Bisthum zu resigniren und sich der päpstlichen Bulle zu unterwerfen, während Leopold, als er nach dem Tode seines Bruders den kaiserlichen Thron bestieg, auf die Reformirung Toskana's verzichtete.

Im nämlichen Jahre, in welchem die Synode von Pistoja abgehalten wurde, versammelten sich auch die Bevollmächtigten der drei großen Rheinischen Erzbischöfe und des Erzbischofs von Salzburg in dem Bade Ems bei Coblenz, um gemeinschaftliche Maßregeln zur Beschränkung des Papstes in seinem Verhältniß zu Deutschland zu berathen. Auch sie waren von den Febronianischen Grundsätzen geleitet und stellten Behauptungen auf, welche alles bestehende Kirchenrecht untergruben. Päpstliche Erlasse, meinten z. B. die Herren, müßten auch das Placet der einzelnen Bischöfe haben, um in den Diöcesen verbindlich zu sein, und sie glaubten sich völlig berechtigt, eine Reihe bisher factisch bestehender Papalrechte mit einem einzigen Federstriche dem heiligen Stuhle zu entziehen. Aber ihre Bemühungen waren vergeblich, die deutschen Bischöfe selbst traten in Opposition mit den hochmüthigen Metropoliten; zudem bekämpfte sie Pacca, damals Nuntius in Köln, mit einer Fluth kräftiger Flugschriften, und bald sahen sich die vier Erzbischöfe selber veranlaßt, mildere Vorschläge zu machen, und mit dem Papst aus einem andern Tone zu reden.

10) Doch alle weiteren Verhandlungen wurden durch die große Revolution unterbrochen, welche die Rheinischen Churfürsten selbst von ihren Stühlen warf, aber auch der ganzen Kirche unsäglichen Schaden zufügte. Wäre sie nicht

auf einen Felsen gebaut, sie wäre damals von den schrecklichen Stürmen vernichtet worden.

Wir wissen, wie die constituirende Versammlung auf den Vorschlag Talleyrand's (10. Octob. 1789) alles Kirchengut für Nationalgut erklärte (2. Nov. 1789), um damit die große Nationalschuld zu decken. Aber sie wollte bei solcher Spoliation, die, weil eine bloß materielle, noch hätte verschmerzt werden können, nicht stehen bleiben, sondern glaubte sich berufen, auch eine neue kirchliche Constitution zu geben (12. Juli 1790). So hob sie jetzt die alten Diöcesen eigenmächtig auf, verordnete ohne alles Uebereinkommen mit dem Papst die Unterdrückung mehrerer bisheriger Bisthümer, und eine ganz neue Begrenzung der Diöcesen, schaffte die Domkapitel ab, verbot den Verkehr mit Rom und hob alle Klöster auf. Auf diese revolutionären Reformen hin sollte nun der ganze französische Clerus beeidigt werden. Die Weigernden wurden wie in den Zeiten Diokletian's verfolgt, und als Papst Pius VI. den Eid auf die Constitution verwarf, wurde sein Bildniß vom Pariser Pöbel verbrannt.

Bald sollte noch Aergeres kommen. Nach der Hinrichtung des Königs am 21. Januar 1793 wurde die christliche Religion in Frankreich förmlich abgeschafft, sammt der christlichen Zeitrechnung und dem christlichen Kalender. An die Stelle des christlichen Cultus trat jetzt der Götzendienst der Vernunft, bei dessen feierlicher Einführung in markirter Wahl eine Hure als Repräsentantin der damaligen französischen Vernunft im Triumphe umhergeführt wurde. Die St. Genofeva-Kirche wurde zum neuen Pantheon umgeschaffen und als erster Heiliger Voltaire dort beigesetzt. So

gieng es fast zwei Jahre lang, bis im Jahre 1794 Robes- pierre erkannte, daß etwas Religion zur Beförderung der Bürgertugenden ersprießlich, und daß Frankreich mit seiner Vernunft-Religion, namentlich Paris, nahe daran sei, eine Bestiensammlung zu werden. Deshalb erklärte auf seinen Antrag der Convent, die französische Nation anerkenne das Dasein eines höchsten Wesens, sowie die Unsterblichkeit der Seele, und ein abgeschmacktes Nationalfest am 8. Juli 1794 setzte den entthronten Gott wieder in einige constitutionelle Rechte ein. Im folgenden Jahre wurde auch den Geistlichen, aber nur den geschwornen erlaubt, wieder christlichen Gottesdienst abzuhalten.

Bald darauf ward der Papst, weil er sich an die Feinde der Republik angeschlossen habe, als französischer Gefangener nach Valence deportirt, und der Kirchenstaat in eine Re- publik umgewandelt. Pius VI. starb in der Gefangenschaft am 29. August 1799, und schon glaubte man, die Reihe der Nachfolger Petri sei jetzt auf immer erloschen. Aber nach der letzten Willensverordnung des Papstes berief der Cardinaldekan das Conclave nach Venedig, wo es unter dem Schutze des Kaisers Franz am 1. Dezbr. 1799 begon- nen wurde. Am 14. März 1800 ward hierauf Pius VII. erwählt, der alsbald nach Rom zurückkehrte und wieder in Besitz des Kirchenstaates kam.

Fast um dieselbe Zeit war Napoleon erster Consul ge- worden, und erkannte, daß Frankreich nur durch Religion von gänzlichem Verderben gerettet werden könne. Darum zeigte er sich freundlich gegen den heiligen Stuhl und schloß mit ihm das Concordat vom Jahre 1801, wodurch die katholische Kirche in Frankreich förmlich wiederhergestellt

wurde. Als sofort im Mai 1804 Napoleon zum Kaiser erhoben ward, wünschte er vom Papste die Salbung zu erhalten, und in der That erschien Letzterer zu Paris, wo er am 21. Dezember desselben Jahres diese feierliche Handlung vornahm. Nachdem dies geschehen, wollte Pius in den Kirchenstaat zurückkehren, aber Napoleon hielt ihn von Woche zu Woche auf und verlangte endlich, der Papst solle seinen Sitz zu Avignon aufschlagen. Weigere er sich, so habe er Gefangenschaft zu erwarten. Doch Pius hatte schon bei seiner Abreise von Rom Aehnliches befürchtet, und für diesen Fall ein förmliches Resignations-Instrument hinterlassen. Auf dieses hinweisend bemerkte er: wenn der Kaiser ihn zurückhalte, so bleibe nicht der Papst, sondern nur der Benedictinermönch Barnabas Chiaramonti in französischen Händen. Dies wirkte; und noch am Abend desselben Tages erhielt der Papst die Erlaubniß zur Rückreise. Doch nicht lange, so gestalteten sich die Verhältnisse zwischen Papst und Kaiser wieder feindlicher, ja Napoleon riß sogar den ganzen Kirchenstaat sammt der Stadt Rom unter allerlei nichtigen Vorwänden an sich. Er sei Nachfolger Carl's des Großen, und könne darum eine Schenkung Carl's wieder aufheben. Weil Pius dafür eine Excommunikationsbulle gegen Napoleon im Juni 1809 anschlagen ließ, wurde er von den französischen Generalen Miollis und Radet im Quirinal-Palaste gefangen genommen, und von Letzterem in einem geschlossenen Wagen in forcirten Touren nach Savona bei Genua geschleppt. Des Papstes vertrauter Minister Kardinal Pacca aber ward in die Festung Fenestrelle gesetzt. Napoleon wollte die Gefangenschaft des Papstes mißbrauchen, um von ihm die Confirmation der unkanonisch eingesetzten Bischöfe

zu erlangen; da sie aber Pius beharrlich verweigerte, nahm der Kaiser zu dem sogenannten Nationalconcil vom Jahre 1811 seine Zuflucht, dessen Prälaten in schweigendem Gehorsam den von Napoleon dictirten Beschluß annahmen, daß, wenn der Papst einen vom Kaiser ernannten Bischof nicht bestätige, das Bestätigungsrecht an den Metropoliten devolvire. Nur ein einziger Prälat wagte freimüthig seine Stimme dagegen zu erheben, und dieser war Kaspar Maximilian Droste von Vischering, damals Generalvikar, jetzt Bischof von Münster, dieser ehrwürdige Jubilar.

Im Juni 1812 wurde Pius sofort, obgleich so krank, daß er die hl. Sterbesakramente empfangen mußte, nach Fontainebleau geschleppt, wo er getäuscht und überlistet, am 25. Januar 1813 ein neues, zu große Concessionen enthaltendes Concordat unterschrieb. Bald ermannte er sich jedoch wieder und erklärte voll Demuth seinen Schritt für verwerflich, beifügend, daß er lieber sterben, als in seiner Sünde verharren wolle. Dies erklärte er auch schriftlich dem Kaiser, aber Letzterer stellte sich, als ob er gar nichts davon erfahren hätte; nach der Schlacht von Leipzig jedoch gab er aus Klugheit den Papst wieder frei. Das Kaiserthum der 100 Tage, nach der Flucht Napoleons aus Elba, war für das Kirchthum ohne Bedeutung. Der Papst aber war jetzt wieder in die Hauptstadt der katholischen Welt eingezogen und eifrig bemüht, die Wunden zu heilen, welche die Revolution in und außerhalb Frankreichs der Kirche geschlagen hatte.

11) In einem großen Theile von Deutschland waren in Folge der französischen Ereignisse die bischöflichen Stühle umgestürzt, die geistlichen Herrschaften vernichtet und die Kirchengüter durch die große Säkularisation eingezogen

worden. Zudem waren ungeheure politische und Territorial-Veränderungen vor sich gegangen, welche auch auf die kirchlichen Verhältnisse in früher nie geahnter Weise eingewirkt haben. So lag jetzt in den meisten Staaten Deutschlands das Kirchthum völlig in Trümmern, und um sich einen Begriff von der damaligen Verwirrung zu machen, braucht man nur zu bedenken, daß damals die Katholiken des eben entstandenen Königreichs Württemberg, jetzt die Diöcese Rottenburg bildend, zu nicht weniger als 5 auswärtigen Bisthümern und einer im Lande gelegenen eremten Probstei gehörten. Aehnlich war es anderwärts, und darum bedurfte in den meisten deutschen Staaten das katholische Kirchenwesen einer ganz neuen Organisirung, neue Diöcesen mußten begründet, fundirt und circumscribirt, ältere unterdrückt, aufgelöst oder zerstückelt werden. Während nun Papst Pius VII. in französischer Gefangenschaft saß, bildete sich in Deutschland im katholischen Kirchenthum eine Art Nothstand; sobald aber der heilige Vater wieder seine Freiheit genoß, begannen die Unterhandlungen zwischen ihm und einer großen Zahl deutscher Fürsten, in deren Folge schon im Jahre 1817 das Concordat mit Baiern geschlossen und für die kirchlichen Zustände in diesem Königreiche gesorgt wurde. München-Freysing und Bamberg wurden zu Erzbisthümern erhoben, und dem erstern die Suffraganstühle Augsburg, Passau und Regensburg, dem andern Würzburg, Eichstädt und Speyer untergeordnet; und seitdem erfreut sich Baiern einer geordneten Entwicklung seines katholischen Kirchthums, ähnlich wie das von der französischen Revolution in kirchlicher Hinsicht weniger erschütterte Oestreich. Doch zählt auch dieser große

Staat einige bis jetzt in kirchlicher Spannung erhaltene Provinzen, namentlich das stürmische Ungarn.

Vier Jahre später als in Baiern wurden die kirchlichen Verhältnisse in Preußen geordnet, Köln zur Metropole für die Rheinlande mit den Diöcesen Trier, Münster und Paderborn; Posen-Gnesen aber zur Metropole für die östlichen Gegenden mit dem Suffraganstuhle Kulm erhoben; die Bisthümer Breslau und Ermeland dagegen sollten exemt sein. Drei Jahre später, 1824, wurde für die Katholiken Hannovers durch die päpstliche Bulle Leo's XII. in Uebereinstimmung mit dem Könige Georg IV. von Großbritannien und Hannover dahin Fürsorge getroffen, daß das uralte Bisthum Hildesheim wiederhergestellt werde. Gleiches sollte mit dem Bisthum Osnabrück geschehen, weil aber von der Regierung die Einkünfte nicht ausgeschieden wurden, so wurden provisorisch beide Bisthümer vereinigt, und Osnabrück blos von einem Generalvikar und Weihbischof verwaltet.

Mit Uebergehung anderer deutschen Länder, in denen nur wenige Katholiken wohnen (z. B. in Sachsen, wo ein apostolischer Vikar und Bischof in partibus die Kirche leitet), betrachten wir nur noch die oberrheinische Kirchenprovinz, welche nach langjährigen verwickelten Verhandlungen endlich im Jahre 1827 ins Leben trat. Metropole dieser Kirchenprovinz ist Freiburg, die Katholiken Badens und der beiden hohenzollern'schen Fürstenthümer in sich schließend; die Suffraganstühle aber sind: Rottenburg für die Katholiken Würtembergs, Mainz für Hessen-Darmstadt, Limburg für Nassau und die freie Stadt Frankfurt, und Fulda für Hessen-Kassel. An Fulda haben sich auch die Katholiken von Weimar angeschlossen.

In ähnlicher Weise wurde für das Kirchthum auch in andern Ländern z. B. in der Schweiz, gesorgt; aber mit allem dem waren die kirchlichen Zustände noch lange nicht gänzlich geordnet, und der Kampf der Kirche gegen falsche Staatstheorien einerseits, wie gegen falsche Aufklärung andererseits, dauerte noch immer fort. In ersterer Beziehung hat in unsern Tagen Rußland das Unglaubliche geleistet und eine Religions = Bedrückung und Zwangs = Proselytenmacherei eingeführt, gegen welche die alte spanische Inquisition mit ihren Gewaltthaten stark zurückstehen muß. Aber auch Spanien selbst hat unter der Firma der Freiheit vor Kurzem noch die kirchliche und religiöse, zum Theil selbst die bürgerliche Freiheit zertreten, und erst in neuester Zeit versucht dies unglückliche, durch Afteraufklärung und Freimaurerei an den Rand des Abgrunds gedrängte Land wieder Schritte zum Bessern. Schon einige Zeit vorher sind die kirchlichen Zustände des benachbarten Portugals wieder in Ordnung gekommen.

Auch den im Jahre 1837 in Preußen ausgebrochenen Kampf zwischen der Kirche und Staatsgewalt sehen wir seit einigen Jahren geschlichtet, und wenn gleich die beiden großen Prälaten, die in demselben mindestens Confessoren geworden, jetzt das Zeitliche gesegnet haben, so lebt doch die Errungenschaft ihres Muthes noch immer fort, und in und außerhalb Preußens sprossen fortwährend die Keime, welche sie wieder in das katholische Leben gelegt haben.

In andern deutschen Ländern sehen die kirchlichen Fragen erst ihrer vollen Lösung entgegen, welche trotz aller Hindernisse und Machinationen nicht ausbleiben kann, denn das Recht muß siegen, sobald seine Vertreter nur den Muth

haben, es auf allen gesetzlichen Wegen und mit Selbstaufopferung geltend zu machen.

Noch stärker als in Deutschland ist die Gährung in der Schweiz, in der sich die bessern Elemente nur mit der äußersten Mühe hervorarbeiten können. Wie einst bei Kappel im Jahre 1531, so haben auch jetzt wieder die Katholiken der Schweiz ihre religiöse Freiheit mit Blut erkaufen müssen; und was die Nachwelt kaum glauben wird, mitten im Frieden, und von Gewalthabern benachbarter Kantone unterstützt, haben die sogenannten Freischaaren es zweimal wagen dürfen, in den Eid- und Bundesgenössischen Nachbarstaaten sich zu organisiren und von ihnen aus bewaffnet nach Luzern zu ziehen, um die gesetzlich und rechtlich bestehende Regierung zu stürzen. Dieses in der Geschichte ohne Beispiel dastehende Ereigniß, so wie das bald darauf durch Meuchelmord vergossene Blut Leu's († 19. Juli 1845) wird fortan in den Annalen gegen die heuchlerischen Freiheits- und Weltbeglückungs-Phrasen des Radikalismus zeugen. Der Kirche dagegen muß aus diesem Blute hundertfältiger Nutzen erwachsen, denn auch die billigen Protestanten in der Schweiz müssen vor solchem Treiben zurückbeben und sich zur Schützung des Rechtes vereinigen. Vielleicht haben wir auch gerade diesem Umstande die Leichtigkeit zu danken, mit der vor wenigen Tagen die Gründung des Bisthums St. Gallen mit so ungeheurer Mehrheit im paritätischen großen Rathe dieses Kantons beschlossen worden ist.

Einen erfreulichen Anblick gewährt uns weiterhin das katholische Leben in Frankreich und England. Seit der Restauration ist im ersteren Lande der kirchliche Geist und die christliche Frömmigkeit sichtlich im Wachsen, und schon in

dem Grade erstarkt, daß auch anscheinende Niederlagen keinen nachhaltigen Schaden verursachen, und die alte Schule Voltaire's Witz, Lüge und Rabulisterei umsonst aufbietet, um die alte Zeit wieder herbeizuführen. Allerdings stecken in Frankreich große Massen der Gesellschaft, hohe und niedere, noch jetzt im Sumpfe des rohesten Unglaubens und der frechsten Sittenlosigkeit, die sich beide in der Literatur und im Leben sehr breit machen; aber über das ganze große Land her hat sich auch eine edle Schichte von wahren Christen aller Stände gelagert, auf denen die Hoffnung der Zukunft beruht.

Aehnlich sind die Verhältnisse in Belgien; auch hier ein Kampf zwischen Katholizismus und freimaurerischer Aufklärung. Aber es herrscht hier eine bürgerliche Freiheit, die es der geistigen Kraft der Kirche möglich macht, sich ungehindert ihre Anerkennung und Geltung zu verschaffen.

Am auffallendsten sind die Fortschritte der katholischen Kirche in England; gerade in dem Lande, wo sie einst am schrecklichsten bedrückt war, sollte die Kirche nunmehr ihre schönsten Hoffnungen zuerst in Erfüllung gehen sehen. Da, wo früher auf den Kopf eines Priesters ein Preis gesetzt war, da erhebt sich jetzt fast alle Wochen eine neue katholische Kirche mit majestätischem Baue, und alle Jahre wächst die Zahl der Katholiken in unglaublichem Fortschritt, denn der Anglikanismus selbst hat in seinem eigenen Innern eine Bewegung erfahren, die nothwendig zur wahren Kirche hinführen muß.

12) Während so die katholische Kirche in und außerhalb Europa's — in den fremden Welttheilen durch ihre großartigen Missionen — wieder frisch zu blühen begann, ist Deutsch-

land der Schauplatz eines ganz neuen Kampfes gegen die Kirche geworden. Zwei völlig obskure Kapläne, ohne Wissenschaft und Verdienste, der Eine ein offenbarer Concubinarius, der Andere wegen Ungehorsams von seiner rechtmäßigen Kirchenbehörde bestraft, haben, von Außen gehetzt und gehätschelt, den Gedanken gewagt, die katholische Kirche in Deutschland zu stürzen. Parturiunt montes! Der Eine von ihnen mit seiner kleinen Gemeinde zu Schneidemühl, hat sich unterdessen wieder in die Stille zurückgezogen, nachdem er erreicht hatte, wornach er von Anfang an strebte, den Besitz eines Weibes. Der Andere dagegen zieht noch immer als großer Triumphator durch manche Gegenden Deutschlands, um die Kirche, der er entsprungen ist, die Kirche, zu der sich mehr als die Hälfte der Deutschen bekennt, zu verunglimpfen, öffentlich zum Abfall von derselben aufzurufen und überall sektirerische Gemeinden zu gründen. Wir können nicht ermessen, ob die Schirmpflicht der Fürsten solches gedulden darf, wissen auch nicht, ob es erlaubt sein würde, das Gleiche gegen die protestantische Kirche zu thun, überall umherzugehen, ihre Lehre zu verlästern, zum Abfall von dieser Genossenschaft aufzufordern und Sekten zu gründen; aber das wissen wir, daß alle jene, welche von dieser Bewegung die Demüthigung und Niederlage der katholischen Kirche in Deutschland gehofft haben, sich immer mehr getäuscht sehen, und Viele bereits auch die großen Nachtheile für das politische und sociale Leben erkennen, welche aus dieser glaubensleeren und bodenlosen Agitation hervorsprießen müssen. Es sind wahrlich der zerstörenden und auflösenden Elemente ohnehin schon zu viele in Deutschland, und nur Thorheit kann von der Vermehrung derselben das Glück des Vaterlandes, von der

Steigerung des Sektenthums deutsche Einheit und von dem Triumph des flachsten Rationalismus das Heil der Völker erwarten. — Mit Luthern aber den Herrn Ronge vergleichen, ist die größte Impietät gegen den Erstern, und er selbst würde dies sich so wenig gefallen lassen, als Alexander der Große, wenn man ihn mit einem der Freischaarenhelden, mit Herrn Ochsenbein, Rothpletz oder Hünerwadel zu vergleichen beliebte. — Wir schließen mit der sichern Hoffnung: Dabit Deus his quoque finem!

Hefele.

2.

Die Feste der katholischen Kirche.

Eine historische Religion kann der Feste nicht entbehren, ja nicht einmal eine selbstgemachte Religion, sobald sie für ein Volk bestimmt ist. So hat sogar die französische Revolution sich genöthigt gesehen, die Decaditage und jene sonderbaren Feste, z. B. „des Hasses der Tyrannen und Verräther,“ „des Unglücks,“ „des Ackerbaues“ u. s. f., einzuführen, weil sonst das berüchtigte Decret von 1794, welches das Dasein des höchsten Wesens so großmüthig anerkannte, gar nicht zur Ausübung gekommen wäre.

Also Feste müssen sein, wenn anders die Religion bestehen soll. Das haben auch die Reformatoren zugegeben, wenn auch ein Rasender, wie Carlstadt, den Vorschlag hören ließ, alle Feste abzuschaffen und bloß den von Gott verordneten Sabbath zu feiern. [1]) Indessen fragt es sich doch, wenn die bedeutendsten Häupter der Reformation die Nothwendigkeit einer kirchlichen Festordnung auch zugegeben haben, wie sie diese Nothwendigkeit näherhin betrachteten, ob sie dieselbe als eine innere, in der Natur des Christenthums und der Kirche begründete anerkannten, oder vielmehr als eine rein äußerliche, der Sache selbst eigentlich fremde, aber

1) Vrgl. Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie von D. J. Chr. W. Augusti, I. 36 ff.

nichts desto weniger gebieterisch zwingende ansahen? Welche von diesen beiden entgegengesetzten Behauptungen nun zu verfechten im Geiste des Protestantismus ursprünglich gelegen, liegt auf platter Hand; indem schlechthin nicht einzusehen ist, was der Gläubige, den innerlich der Geist belehrt, mit der Feier gewisser Tage soll; würde er ja damit auf eine längst überwundene Stufe, auf die des Gesetzes, zurücksinken. Wirklich sind auch viele Sekten des Protestantismus, als Anabaptisten, Schwenkfeldianer, Weigelianer u. s. f. in der geradlinigen Bahn der Consequenz fortgewandelt, so, daß sie allen Festen den Krieg erklärten, und auch in späterer Zeit wurde von einzelnen protestantischen Schriftstellern noch hie und da geklagt über den papistischen Sauerteig von Festen und anderen Mißbräuchen, der an der reinen Lehre noch kleben geblieben sei. [1]) In neuester Zeit freilich hat sich das Blatt gewendet, und man ist jetzt protestantischerseits eher geneigt, zum Behufe der Kirchenfüllung von dem Katholischen aufzunehmen, wie das auf den letzten Sonntag nach Trinitatis verlegte „Todtenfest" der preußischen Agende beweist. [2])

So weit also ist im Großen und Ganzen die Reformation in der Destruktion nicht gegangen, daß sie der Festfeier ganz den Abschied gegeben hätte. Obwohl sie dazu von Haus aus lebhafte Neigung trug, so wurde sie doch vom Lebensinstinkt wieder abgehalten, durch Befriedigung jener Neigung sich den eignen Todesstoß zu versetzen. Denn sind keine Feste mehr, so pflanzt sich ebensowenig der Complex von reformatorischen Glaubensmeinungen, als der unveränderliche Inhalt des katholischen Glaubens fort.

1) Vrgl. Augusti's Denkwürdigkeiten l. c. S. 42.
2) Vrgl. Klöpper's Liturgik S. 108.

Die Religion muß Feste haben, das begriffen die Reformatoren, wenigstens die des ersten Ranges. Aber noch einmal, dachten sie sich diese Nothwendigkeit als eine äußere oder als eine innere? Fragen wir darüber ihre symbolischen Bücher. Die Augsburg'sche Confession sagt Art. 26 u. 28: „Auch werden dieses Theils viel Cerimonien und Tradition gehalten, als Ordnung der Messe und andere (sic!) Gesänge, Feste u. s. w., welche dazu dienen, daß in der Kirche Ordnung gehalten werde. Daneben aber wird das Volk unterrichtet, daß solcher äußerlicher Gottesdienst nicht fromm mache vor Gott, und daß man's ohne Beschwerung des Gewissens halten soll, also daß, so man es nachläßt ohne Aergerniß, nicht daran gesündiget wird. Diese Freiheit in äußeren Cerimonien haben auch die alten Väter gehalten. — — Der Apostel Meinung ist nicht gewesen, Feiertage einzusetzen, sondern Glauben und Liebe zu lehren." „Also soll man von Sonntag, Ostern, Pfingsten und dergl. Ordnung halten .... Und dieweil doch Noth ist, damit das Volk wisse, wann es zusammenkommen solle, einen gewissen Tag zu bestimmen, haben sie den Sonntag geordnet, daß man daran Gottes Wort hören und lernen soll. Dergleichen sind auch Feste ordinirt, als Weihnacht, Ostern, Pfingsten u. s. w., daran die wunderbarlichen und heilsamen Historien zu lehren. So hilft auch solche Zeit, daß man solcher großen Dinge Gedächtniß fester behaltet, und ist nicht die Meinung, daß solche Feier auf jüdische Weise müssen gehalten werden, als sei die Feier an ihr selbst ein nöthiger Cultus im neuen Testament, sondern sollen um der Lehre willen gehalten werden." Aehnlich spricht sich die Apologie der Augsburg'schen Confession in

Art. 4 u. 8 dahin aus, die Feste und ähnliche Satzungen seien von den Aposteln bloß gehalten worden wegen leiblicher Uebung," „daß das Volk wüßte, wann es sollte zusammenkommen, daß in den Kirchen Alles ordentlich und züchtiglich um guter Exempel willen zuginge, daß auch das gemeine grobe Volk in einer feinen Kinderzucht gehalten würde" u. s. w. Endlich die Concordienformel (solid. declar. art. X) setzt die Feste unter die adiaphora, welche nach Belieben geändert, gemindert und vermehrt werden dürfen. Und auf das Ansehen dieser symbolischen Stellen sich fußend, haben die bedeutendsten protestantischen Theologen in Absicht auf Feste und Festordnung dasselbe behauptet. [1])

Fassen wir die angeführten reformatorischen Erklärungen in einen bündigen Ausdruck zusammen, so werden wir sagen: die Feste sind nach orthodox-protestantischer Anschauung aus einer kirchenpolizeilichen Rücksicht entsprungen, welche sich um des „gemeinen groben Volkes" willen als eine gebieterisch nothwendige darstellte. In der That erscheinen so die Feste als eine Art von nothwendigem Uebel, gleichsam als Ballast, den das Schiff der Kirche mit sich führen muß, um sich vor dem Umsinken zu bewahren. Zwar scheint dem zu widersprechen, daß sich eine gewisse Agende (die braunschweigische von 1545) noch aus dem Jahrhundert der Reformatoren so vernehmen läßt: „Demnach ist unser (des Herzogs) gnädiger Wille und ernstlicher Befehl, daß Ihr alle sammt und sonders, so viel Euer Jeden diese Ordnung berühren und belangen thut, Euch deren gemäß und gehorsamlich verhalten, so viel einem Jeden sei lieb Gottes Gnad,

1) Augusti l. c. S. 13 ff.

Benedeiung und Segen (welchen er ungezweifelt den Gehorsamen verleihen und mittheilen wird) zu erlangen, und hingegen dem Zorn Gottes, so über die Verächter gehen wird, zu entfliehen, und so viel uns belangt, auch unser Gnad zu erhalten, oder herwieder schwere Ungnad und Straf zu vermeiden." Indessen ist eben diese Sprache ein reines aus der Rolle Fallen, wie es ja beim Protestantismus auf allen Gebieten des Lebens der Fall ist.

Katholischerseits ist namentlich in neuerer Zeit die kirchliche Festordnung der Gegenstand tieferer Forschungen geworden. Mit Liebe und Begeisterung ist an der Heortologie gearbeitet worden. Und Alles, was hierin von katholischen Schriftstellern geleistet worden, mag es auch an und für sich noch so sehr von aller polemischen Haltung ferne sein, hat nicht unbedeutenden apologetischen Werth, indem es die Herrlichkeit der Kirche im hellsten Lichte zeigt. Indessen würde man sich sehr täuschen, wenn man annehmen wollte, die tiefere Auffassung der betreffenden Sache sei etwa erst von heute und gestern her. Nein, die katholischen Theologen waren von Anfang an mit sich darüber einig, daß die Festfeier in der Kirche für ein wesentliches Moment des Cultus gehalten werden müsse, daß sie zum Theil sogar auf positiver göttlicher Anordnung beruhe, und nicht bloß der äußerlichen Ordnung und Zucht, sondern auch des Geheimnisses wegen da sei. Namentlich der gelehrte Jesuit Gretser hat in seiner Schrift de festis Christianorum die Hauptpunkte der katholischen Anschauung von der besprochenen Sache lichtvoll und mit aller erwünschlichen Schärfe entwickelt.

Indessen, wenn der Jesuite für die Praxis der Kirche zu seiner Zeit das Wort ergreift, so hat er doch vielleicht

nicht die Aussprüche der Väter und ältern Lehrer der Kirche für sich, mit welchen in Uebereinstimmung zu sein der Protestantismus über Alles schätzt. Wirklich führt der gelehrte Augusti [1]) Stellen aus Clemens von Alexandrien, Origenes, Hieronymus und Augustinus an, welche der „evangelischen Freiheit" in Beziehung auf die Festtage das Wort zu reden scheinen. „Wir haben Befehl," sagt Clemens von Alexandrien, „den zu ehren, welchen wir als Logos, Heiland und Führer anerkennen, und durch ihn den Vater, nicht an ausgewählten Tagen, wie manche Andere, sondern wir sollen dies unaufhörlich unser ganzes Leben hindurch und auf alle Art und Weise thun .... Nicht ... an gewissen Festen und angeordneten Tagen, sondern sein ganzes Leben hindurch an jedem Orte, er mag nun für sich allein sein oder noch mehrere Glaubensbrüder haben, verehrt der wahre Gnostiker Gott ..... Indem wir also unser ganzes Leben hindurch ein Fest feiern, weil wir überzeugt sind, daß Gott stets und überall gegenwärtig sei, bearbeiten wir lobpreisend das Feld, schiffen Loblieder singend, und betragen uns in allen Geschäften als in der heil. Kunst erfahren." Origenes führt in seiner Schrift gegen Celsus aus, daß ein Vollkommener an allen Tagen bei Gott sei und stets des Herrn Tag (Sonntag) feire. Ebenso werde von demjenigen, welcher sich der fleischlichen Lüste enthalte, dagegen seinen Körper kasteie und im Gehorsam erhalte, stets Parasceve (Charfreitag) gehalten, und von demjenigen, welcher immer den Leib des Logos esse, immer Ostern. Wer sich aber der Andacht und dem Gebete überlasse und mit Wahrheit sagen könne, daß er mit Christo

1) Augusti l. c. S. 21 ff.

auferstanden, dem liege das Pfingstfest nie fern. Der heil. Hieronymus im Commentar zum Galaterbrief bestimmt den Unterschied zwischen dem alten und neuen Bunde dahin, daß es den Christen wohl erlaubt sei, immer zu fasten oder immer zu beten oder ohne Unterlaß den Tag des Herrn durch Empfang des Leibes des Herrn mit Freuden zu feiern, während es den Juden nicht erlaubt gewesen, zu jeder Zeit das Paschalamm zu opfern, Pfingsten zu feiern, die Laubhütten aufzuschlagen oder täglich zu fasten.

Wenn aus diesen und ähnlichen Stellen der Kirchenväter der Schluß gezogen werden wollte, daß sie die kirchliche Festordnung mit geringschätzigen Augen angesehen hätten, so wäre er ebenso verkehrt und übereilt, wie wenn man einem Prediger, der die Gläubigen an allen Orten ohne Unterschied Gott anbeten lehrt, den Vorwurf machen wollte, in seinen Zuhörern die Ehrfurcht vor der heiligen Stätte des Tempels untergraben zu haben oder wenigstens darauf ausgegangen zu sein. Origenes antwortet in der angeführten Stelle dem Philosophen Celsus auf dessen Vorwurf, daß die Christen an den öffentlichen Festen keinen Theil nähmen, damit, daß diese Feste keine würdigen Weisen der Gottesverehrung, sondern reine Erdichtungen und Ausflüsse des Aberglaubens seien. Zwar hätten sie, die Christen, auch Feste, wie den Sonntag, Charfreitag, Pascha, Pfingsten; übrigens hätten diese keinen so ausschließenden Charakter, daß sie schlechterdings nur an gewissen festgesetzten Tagen gefeiert werden könnten. Vielmehr stellen dieselben religiöse Thatsachen und Ideen von ewiger Bedeutung dar, welche an und für sich die Schranke der Zeit nicht anerkennen, sondern das ganze Leben des Christen ordnend durchziehen sollen.

Was aber Clemens von Alexandrien von dem Feste sagt, das wir unser ganzes Leben hindurch feiern sollen, so hat er von demselben in seinen eigenen Worten den deutlichsten Commentar niedergelegt, indem er ja damit nichts Anderes meint, als das auch nicht durch äußere Verrichtungen und Thätigkeiten zu unterbrechende und störende Verweilen bei Gott im Gebete, wozu wir ja auch durch das apostolische: „Betet ohne Unterlaß!" so dringend aufgefordert werden.

Wollten wir aber auch zugeben, daß in der Stelle des Origenes ein der Mißdeutung ausgesetztes Wort sich finde, sofern er von der Nothwendigkeit der Festtage für den großen Haufen spricht, der sich für gläubig halte, ohne es zu seyn, und der Erinnerung wegen einer sinnlichen Belehrungsanstalt bedürfe, so muß man die Stelle nur nicht aus dem Zusammenhange gerissen beurtheilen, denn weiter unten recorrigirt er selbst, was er oben Einseitiges gesprochen, indem er sagt: „es ist nicht möglich, daß der Mensch, welcher so zusammengesetzt ist, daß der Geist gelüstet wider das Fleisch und das Fleisch wider den Geist, ganze und beständige Feste feiere." Hiemit ist ja deutlich auf die Bedürfnisse der menschlichen Natur hingewiesen, in welchen die Nothwendigkeit der Feste begründet sei. Ueberdies spricht er kurz zuvor von den „nach dem Gesetze Gottes angeordneten" Festen.

Man hat auch den heil. Augustin in's Interesse gezogen, damit er der evangelischen Freiheit das Wort rede, wie sie in Beziehung auf die Feste von den symbolischen Büchern proclamirt worden ist. Im 118ten seiner Briefe (ad Januarium) sagt er, was die Christen nicht nach Maßgabe des geschriebenen Wortes, sondern der mündlichen Ueberlieferung bewahren und was in der ganzen Welt beobachtet

werde, betrachten sie als etwas, was entweder von den Aposteln oder von den allgemeinen Kirchenversammlungen empfohlen und verordnet worden. Dahin gehöre z. B. die Feier des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, der Herabkunft des heiligen Geistes vom Himmel, und wenn sonst noch eine ähnliche Feier vorkomme, die von der ganzen Kirche, so weit sie sich verbreite, beobachtet werde. Das Uebrige, fährt er dann fort, sei nach den Gegenden und Oertern verschieden. Z. B. hier faste man am Sonnabende, dort nicht. In der einen Kirche empfange man den Leib des Herrn täglich, in der andern bloß an gewissen Tagen. An dem einen Orte bringe man das heil. Opfer täglich dar, an dem andern nur am Sonnabende und Sonntage, oder wohl auch an letzterem allein. In Hinsicht auf diese localen Verschiedenheiten nun, meint der h. Lehrer, sollte man sich einfach an den Gebrauch jener Kirche halten, in der man sich jeweilig befinde. Der Unterschied, den Augustin hier macht zwischen allgemein und bloß local üblichen Gebräuchen und Anordnungen in der Kirche, ist von jeher gemacht worden. Von jeher hat in Beziehung auf die Eigenthümlichkeiten, durch welche sich die einzelnen Kirchen unterscheiden, der Grundsatz gegolten: „Si Romae fueris, Romano vivito more, si fueris alibi, vivito sicut ibi.“ Wenn dagegen von den in der ganzen Kirche herrschenden Gewohnheiten, zu welchen Augustin selbst die Feier der höheren Festtage rechnet, angenommen werden soll, sie beruhen auf apostolischer Anordnung oder auf der Auctorität allgemeiner Concilien; wie kann hierin die Meinung gefunden werden, die kirchliche Festordnung sei etwas Unwesentliches, Zufälliges und schlechthin der Veränderung Preisgegebenes?

An einem andern Orte[1]) spricht sich derselbe Kirchenlehrer über den Unterschied christlicher und jüdischer Festfeier dahin aus, daß die Juden den Unterschied der Zeiten auf eine knechtische Weise und ohne Einsicht beobachten, während die Christen nicht sowohl die heiligen Zeiten feiern, als vielmehr dasjenige, was dadurch bedeutet werde. Damit will aber doch gewiß der evangelischen Freiheit der Protestanten keine Apologie gegeben werden, da aus dem Satze, die Festtage seien an und für sich nicht besser, als andere Tage, und nur mit Rücksicht auf die Mysterien, denen sie gewidmet seien, stehen sie in der Meinung der Christen höher, die Unwesentlichkeit und Gleichgültigkeit der Feste doch gewiß nicht gefolgert werden kann. Wie freilich der Windmühlenkampf des Junkers von la Mancha von jeher die Seele der protestantischen Polemik gewesen, so auch in diesem Punkte. Den Katholiken wird zuerst angedichtet, als behaupteten sie in streng judaisirendem Sinne einen an und für sich bestehenden Unterschied der Tage, und dann wird gegen solchen Unsinn zu Felde gezogen. Aber wo ist der katholische Theologe, der von den Festtagen anders gelehrt hätte, als daß an und für sich kein Unterschied unter den Tagen sei, daß aber allerdings einige unter denselben durch die religiöse Thatsache oder Idee, der sie gewidmet seien, in besonderem Glanze strahlen? Man vergleiche hier nur, wie treffend der hier schon genannte Gretser den diesfälligen ungerechten Vorwurf der Protestanten zurückweist.[2])

Es ist also durchaus nicht an dem, daß die aufgeführten Stellen der Alten Etwas gegen die katholische Anschauung

1) Contra Adimantum c. 16.
2) Augusti l. c. S. 33.

von den Festen und heiligen Zeiten enthielten, so wenig als der Prediger gegen Sinn und Geist der Kirche handelt, welcher etwa den Gedanken durchführt, der Christ könne und solle ein ewiges Fest feiern, durch die beständige Betrachtung der ewigen Wahrheiten und durch das keinen Augenblick unterbrochene Streben, über die Schranken dieser Zeitlichkeit sich hinauszuschwingen, und nach dem zu trachten, was droben ist, wo Christus zur Rechten des Vaters sitzt (Col. 3, 1). Was die oben angeführten Stellen über die ununterbrochene Festfeier des wahren Christen sagen, dies ist auch ohne Zweifel der Grundgedanke der Kirche, wenn sie auch den sogenannten Werktagen den Namen „feriae" beilegt, um namentlich ihren Priestern anzudeuten, daß ihre ganze Lebenszeit ohne alle Unterbrechung dem Himmlischen und Ewigen geweiht sein müsse. [1])

Mit Recht haben die katholischen Theologen zum Beweis des Satzes von der Wesentlichkeit und innern Nothwendigkeit der Feste auch auf die Thatsache hingewiesen, daß man noch kein Volk von einer, wenn auch nur einigermaßen ausgebildeten Religion ohne Feste gefunden habe. Wirklich hängt dies mit dem tiefsten Wesen aller Religion, welches auch immer näherhin ihre Form sein möge, zusammen, sofern sie immer der Zeit eine gewisse Beziehung auf die Ewigkeit gibt und ihr dadurch den Charakter der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit, der sie sonst bezeichnet, abnimmt. Wie immer eine Volksreligion zu der absoluten Religion Jesu Christi sich verhalten, wie nahe oder ferne sie immer diesem Urbilde stehen möge, der Ewigkeit entstammend und Dolmetscherin des-

---

1) Vrgl. Schmid's Liturgik I. S. 648.

jenigen, dessen Wesen auf's Bündigste in dem Worte: „ich bin, der ich bin," bezeichnet ist, will sie immer die Sterblichen der Sphäre der Endlichkeit entheben, was nur dadurch geschehen kann, daß sie die Zeit zunächst im Allgemeinen sub specie aeternitatis betrachten lehrt. Sodann aber, weil es eine der menschlichen Natur anklebende Schwäche ist, nur momentan sich erheben und den ewigen Angelegenheiten sich hingeben zu können, wird auch jede Religion Bedacht nehmen, aus der Masse der übrigen Tage einzelne hervorzuheben, damit sie dem Himmlischen besonders und so viel möglich ausschließend gewidmet seien. Diese bilden dann die leuchtenden Sterne am Firmamente des geistigen Lebens, welche nie völlige Nacht eintreten lassen; es sind die festen Eckpfeiler, welche über die wogenden Fluthen der Zeit hervorragen, und an welchen sich der in jenen Fluthen dem Untergange preisgegebene Mensch immer wieder emporzurichten im Stande ist. Nur der Atheist oder Pantheist also, welche die Sonne aus dem Reiche der Geister, die Religion, verbannen wollen, können den Antrag auf Abstellung der Feste machen, welche jene als Sterne umkreisen.

Wenn nun aber dieses Streben, der Zeit die Signatur der Ewigkeit aufzudrücken, von der Religion überhaupt und von jeder wirklichen Religion ausgesagt werden muß, wie sehr muß man es vollends von der christlichen Religion behaupten, als der Religion des Geistes, welche den Erdensohn weit hinaushebt über die Schranke von Raum und Zeit, ihn mit seinem ganzen Wesen so zu sagen eintaucht in die Ewigkeit? Aber dies thut sie nicht auf abstraktem Wege, durch das Ignoriren der Zeitlichkeit, sondern dadurch, daß sie die Zeit heiligt und in das bestimmteste Verhältniß zur Ewigkeit setzt.

Der Pseudomystiker macht die Sache kurz ab, indem er sich wie ein rein geistiges Wesen gebahrt, das ohne weitere Veranstaltung in den lichten Aether des Himmlischen sich erschwingen mag. Indem er aber in stolzem Sinne über die von der menschlichen Natur unzertrennliche Schranke hinwegsieht und die äußere kirchliche Ordnung verachtet, wird er seinen Zweck gewiß nie erreichen. Wenn auch der christliche Glaube anerkennt, daß überall und aller Orten die Spuren des göttlichen Schaffens und Wirkens sich kund geben, und demnach kein Ort von der göttlichen Allgegenwart ausgeschlossen ist, so gibt er dennoch zu, daß Gott an gewissen Orten ganz besonders nahe sein und seine Herrlichkeit in besonderer Weise verkünden könne. Und ebenso hält der Christ die Pflicht, Gott immer und an jedem Tage und zu jeder Stunde anzubeten, für recht wohl verträglich mit der andern, einzelne Tage ihm besonders zu weihen und dadurch ihm so zu sagen den Tribut vom Kostbarsten, was er hat, von der Zeit nemlich, darzubringen. —

Liegt es also im Wesen der Religion überhaupt, Feste einzuführen, so liegt es nicht weniger im Wesen jeder historischen Religion, welche ihr Leben so zu sagen ganz und gar von den Festen fristet. Jede historische Religion will sich auf die wahren oder erdichteten Thatsachen, von welchen sie ausgeht, keineswegs als auf eigentliche Vergangenheit gründen; vielmehr sollen sie als lebendige Gegenwart in's Volk eingeführt werden, um so eine wirksame Macht in den Geistern zu werden, und gerade dies geschieht auf die vollkommenste Weise durch die Feste. Die Rationalisten unter den Protestanten ließen es sich sogar einmal einfallen, für das Weihnachtsfest „das Fest unsres eignen Lebens und eines

goldenen Zeitalters," für die Fastenfeier Feste der leidenden Unschuld und Tugend, für den Charfreitag das Fest aller vollendeten Gerechten, für das Osterfest das Fest der Unsterblichkeit u. s. f. zu substituiren. [1]) Mit Recht bemerkt Sailer über diesen albernen Einfall: „Man sollte, hieß es, neue Feste creiren, z. B. ein Fest der Unschuld, Wahrheit, Liebe, Eintracht, Unsterblichkeit, Seligkeit. Schön klinget das Wort; denn wer sollte Unschuld, Wahrheit, Liebe, Eintracht, Unsterblichkeit, Seligkeit mit Augen sehen können und nicht lieben wollen? Aber wer verwandelt die abstrakten Worte Unschuld, Wahrheit u. s. w. in himmlische Wesen, und wer gibt den himmlischen Wesen ein menschliches Antlitz, das wir sehen und lieben können? Das hat Gott gethan und die neuen Feste, welche der sinkenden Menschheit unter die Arme greifen sollen, dürfen nicht mehr erfunden werden. Die ewige Liebe hat sie im heiligen Dunkel der Ewigkeit erfunden und in der Fülle der Zeit eingesetzt. Das schönste und reinste Exemplar der Unschuld &c. &c. ist uns in Christus gegeben, und mit ihm sind uns die schönsten Feste für die ganze Menschheit geboren." Und dann vergleicht er Weihnachten, Ostern, Pfingsten in Beziehung auf Gehalt mit den projectirten Festabstractionen, die in der That nur das Skelett der christlichen Feste darstellen. Ich frage nun aber, wie konnte man im Protestantismus auf den Gedanken kommen, an die Stelle der christlichen Feste solche leblose Schemen zu setzen, die, wenn sie wirklich geworden wären, in ihrer Entstehung schon den Keim des Verderbens getragen hätten? — Die Sache ist einfach. Ein Vorschlag, wie der besprochene, ist jener Zeit ganz

1) Vrgl. Schmid's Liturgik I. S. 626 f.

würdig, welche bereits mit Erfolg angefangen hatte, das Leben Jesu Christi in einen Mythus zu verwandeln. Wenn einmal die Thatsachen der evangelischen Geschichte für sinnliche und volksthümliche Umkleidungen allgemeiner religiöser Ideen genommen werden, warum sollte man da nicht Lust bekommen auch an den Festen zu rütteln, welche gerade jene Thatsachen am kräftigsten festhalten und so zu sagen eine energische Protestation gegen alle Mythisirung factisch darstellen? Dieses feindliche Verhalten gegen die Historie lag aber von Anfang an im Protestantismus tief begründet, der die großartige Entwicklung in der Kirche von den Aposteln an bis zur Reformation läugnete und den erwachsenen Mann nach dem treffenden Ausspruche des Erasmus auf die Kinderschuhe zurückführen wollte. Wie aber der Protestantismus von dem Symbolum, das er aus der Mutterkirche mit fortgenommen, im Verlaufe der Zeiten immer willkührlicher gestrichen und eliminirt hat, so haben sich ihm von den Anfangs noch beobachteten Festen immer mehrere als unnöthig und überflüssig herausgestellt, und der Gedanke, welchen Carlstadt und ähnliche „Rottengeister" in Beziehung auf Abschaffung aller Festtage aus dem Principe mit glücklicher Consequenz abgeleitet hatten, wußte sich im Fortgange der Zeiten immer mehr Geltung zu verschaffen. Dr. Tzschirner, der im Jahre 1815 ein Schriftchen zur „vorsichtigen Verbesserung der protestantischen sacra" geschrieben, meint, außer dem Sonntage seien nur das Fest der Geburt des Heilandes, seines Todes, seiner Auferstehung und das Andenken an den Ursprung der christlichen Kirche zu feiern. „Die übrigen Feste aber, welche entweder Personen und Begebenheiten gewidmet sind, welche uns nicht näher angehen (!)

oder wohl gar der Meinung unserer Religion und Kirche entgegen sind, müssen abgeschafft werden.“ Solche Vorschläge sind schon viele von protestantischer Seite ergangen. Löffler kritisirt sogar das Osterfest, und findet diese und jene Bedenklichkeiten an demselben, also an jenem Feste, welches recht eigentlich den Grundstock der christlichen Feste bildet, von allen Vätern ex divina traditione abgeleitet wird und wegen seines ausgezeichneten Ranges in der Reihe der Feste in der alten Kirche Benennungen, wie z. B. solennitas solennitatum, caput et corona omnium festivitatum, dies maxima u. s. w. erhielt. Wie also die katholische Kirche ihr auf die Geschichte sich basirendes Wesen durch ihre Feste und heilige Zeiten so scharf ausprägt, so hat der Protestantismus sein der Historie feindliches Wesen von jeher auch durch seine Ansichten und Anordnungen in Betreff der heiligen Zeiten herausgestellt.

Wie nun aber die Wesentlichkeit der Feste erhellt, wenn vom Begriffe der historischen Religion ausgegangen wird, so möchte diese Nothwendigkeit und Wesentlichkeit eben so sehr aus dem Begriffe der positiven Religion folgen. Die positive Religion beruht auf der Auctorität, möge diese nun eine wahre oder erdichtete sein. Jeder Kenner der antiken heidnischen Religionen weiß, daß hier die Götter selbst als Begründer und Urheber der wichtigsten Feste eingeführt werden. Und so hat in der That und Wahrheit Gott selbst die Feste des auserwählten Volks angeordnet und zwar als Typen dessen, was kommen sollte. Und dasselbe müssen wir auch von den christlichen Festen im Großen und Ganzen annehmen, daß sie nemlich nicht ohne göttliche Anordnung ins Leben getreten seien. Wie man sich nun diese göttliche Anordnung

näherhin denken möge, ist am Ende gleichgültig; beweisen läßt sich freilich wenig. Wie indessen im Dogma zu dem von Christo Gegebenen nichts eigentlich Neues in den späteren Jahrhunderten hinzugekommen, so muß man auch in Beziehung auf den Cult urtheilen, daß die Grundelemente desselben positiv gegeben seien, und daraus als aus einem unendlich fruchtbaren Keime sich der ganze großartige Organismus entwickelt habe, der jetzt unsere Bewunderung auf sich zieht. Wir haben allerdings weder in der heil. Schrift noch in der Tradition einen auch nur einigermaßen sichern Anhaltspunkt für den Beweis, daß z. B. der Herr in Beziehung auf die Verlegung des wöchentlichen Festtages vom Sabbath auf den Sonntag selbst eine Anordnung getroffen. Indessen ist es doch gewiß nicht unwahrscheinlich, daß der Stifter der Kirche dafür, wie es in derselben mit der so wichtigen Festfeier gehalten werden sollte, namentlich der Synagoge gegenüber, einen positiven Wink gegeben, der hier um so weniger überflüssig erscheinen dürfte, weil es sich um die Modification eines von Gott selbst gegebenen Gebotes handelte, das unter die Fundamentalartikel des alten Bundes aufgenommen war. Wollte man sich aber damit nicht einverstanden erklären, so sehr auch diese Annahme der katholischen Gesammtanschauung conform ist, wonach alle in der Oekonomie der Kirche nothwendigen und wesentlichen Einrichtungen von dem Stifter der Kirche selbst keimhaft oder den ersten Lineamenten nach gegeben sein müssen, so kann man sich wenigstens dem Geständnisse nicht entziehen, daß die Sonntagsfeier auf apostolische Anordnung zurückgeführt werden muß, so gewiß dieselbe in den ältesten Zeiten als allgemeines Gesetz besteht. Und diese apostolische Anordnung,

auf was Anderes konnte sie sich ihrerseits wieder gründen, als auf den Geist, welcher in der Kirche ganz ähnlich wirkt und waltet, wie die menschliche Seele im menschlichen Leibe. Dieselbe Bewandtniß dürfte es mit den beiden Festen Ostern und Pfingsten haben, welche ebenfalls ibre Wurzel im alten Testamente schon haben und im Christenthume nur eine andere Bedeutung erhalten haben. So dürfen wir uns also für berechtigt halten, den Grundstock des Kirchenjahres auf positive Anordnung zurückzuführen, und gelangen zu einem ganz andern Resultate, als zu dem von den symbolischen Schriften ausgesprochenen, wonach die Anordnung von Festtagen als eine unter der Würde apostolischer Thätigkeit stehende Sache betrachtet wird. Die hier entwickelte Ansicht ist denn auch die allgemeine der Väter und ältesten Kirchenschriftsteller, die über die Frage, ob Etwas in der Kirche als katholisch angesehen werden dürfe oder nicht, doch gewiß weit sicherere Richter sind als die Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Uebrigens ist der Schluß von dem Antheile und dem Einflusse der apostolischen Auctorität auf die Wesentlichkeit und die Nothwendigkeit der Feste und umgekehrt von der Wesentlichkeit auf den apostolischen Ursprung im Grunde derselbe.

Die katholische Anschauung von der Wesentlichkeit und hohen Bedeutung der Festfeier hängt mit der kirchenrechtlichen Bestimmung zusammen, welche dem Papste allein das Recht gibt, Feste für die ganze Kirche anzuordnen oder aufzuheben, zu verlegen u. s. f. Im Anfange war, abgesehen von dem, was wir als den apostolischen Grundstock des katholischen Kirchenjahres bezeichnet haben, den einzelnen Provinzen und Diöcesen hierin der freieste Spielraum gestattet. Namentlich

waren die Heiligenfeste mit geringen Ausnahmen (dahin gehören das Fest der Apostelfürsten, der unschuldigen Kinder, des Evangelisten und Apostels Joannes*), in den ersten Zeiten nur localer Bedeutung, und nicht so fast in Folge der von oben ausgegangenen Anordnungen gefeiert, als vielmehr durch das freiwillige Zusammenströmen der Gläubigen entstanden. Was jedoch Tertullian schon aus seiner Zeit für die Fasttage bezeugt, daß sie von den Bischöfen für ihre Sprengel angeordnet würden, gilt bald darauf auch von den Festen. Zu ihrer förmlichen Einführung wurde die bischöfliche Auctorität erfodert. In demselben Grade aber, in welchem die kirchenrechtlichen Verhältnisse sich entwickelten und der Primat sich der ihm vom Stifter der Kirche gewordenen Aufgabe bemächtigte, mußte auch nothwendig sich das anbahnen, was jetzt in kirchenrechtlicher Beziehung für die Feste gilt. Gegenwärtig ist nun freilich das Recht, welches auf diesem Gebiete den Bischöfen zusteht, ein äußerst beschränktes. Uebrigens konnte auch nur so der hohe und wichtige Zweck erreicht werden, die Festordnung in ihren für die ganze Kirche geltenden Bestimmungen zu einem Wahrzeichen der katholischen d. h. allgemeinen Kirche zu machen. In der That liegt etwas Großes für den Katholiken in dem Gedanken: Millionen und Millionen gedenken heute desselben Mysteriums wie ich; dieselben Gefühle durchströmen die Herzen meiner Brüder wie das meinige, ob sie im Dom von St. Peter oder in dem ärmlichsten irischen Kirchlein beten, welches kaum vor Wind und Regen schützt. Es ist eine und dieselbe Thatsache des Glaubens, der heute jener Redner,

1) Vergl. Fr. X. Schmid's Liturgik über die betreffenden Feste.

welcher etwa die Bewunderung des gesammten gebildeten Europa ist, seine Beredsamkeit weihet, und von welcher der eifrige Landpfarrer in eindringlich populären Worten seinem Völklein die sittliche Anwendung an die Hand gibt. Wie sehr wird es dem Missionär, welcher etwa auf einer einsamen Insel des stillen Oceans einen wahren „stillen" Freitag feiert und der Noth wegen die Liturgie auf mehr als apostolische Einfachheit zurückführen muß, — wie sehr wird es ihm Bedürfniß sein, sich im Geiste an der unvergleichlichen Feier dieses Tages in der geistigen Hauptstadt der Welt zu erquicken und das Mangelhafte seines Cultes durch jene Fülle ehrwürdiger Formen zu ersetzen, in welchen an diesem Tage in dem Mittelpunkte der Einheit dem Kreuze gehuldiget wird! Mag auch allerdings der Fall sein, daß ein gewisses Fest für einen gewissen Ort höhere Bedeutung habe, als für einen andern, so soll doch die Feier desselben die ganze Kirche in Schwingung versetzen. „Omnium quidem sanctarum solennitatum," beginnt der heil. Papst Leo seine erste Rede auf den Gedächtnißtag der Apostelfürsten, „dilectissimi, totus mundus est particeps et unius fidei pietas exigit, ut quidquid pro salute universorum gestum recolitur, communibus ubique gaudiis celebretur. Veruntamen hodierna festivitas praeter illam reverentiam, quam toto orbe terrarum promeruit, speciali et propria nostra Urbis exultatione veneranda est, ut ubi praecipuorum apostolorum glorificatus est exitus, ibi in die martyrii eorum sit laetitiae principatus" [1]. So stellt sich auch die Thatsache, daß die katholische Kirche eine römisch-katholische ist, oder daß Rom die Mutterkirche

1) Serm. 1. in natali apostolorum Petri & Pauli.

namentlich des Abendlandes ist, bedeutungsvoll darin dar, daß die Anniversarien der drei bedeutendsten römischen Gotteshäuser [1]) in der ganzen lateinischen Kirche gefeiert werden.

Wenn auch der Protestantismus Anfangs bei Abschaffung oder wenigstens Verminderung der Fest- und Feiertage keineswegs von dem banausischen oder industriellen Standpunkte ausgieng, welcher dem Festtage schon als dem Gegensatze des Werkeltages gram ist, so dauerte es jedenfalls nicht besonders lange, bis dieser geltend gemacht wurde. Man vergleiche hier die Mission der Kirche im Mittelalter mit den Leistungen des Protestantismus in der neueren Zeit. Die allerdings sehr zahlreichen Feiertage im Mittelalter (im Jahre 1789 konnten in Spanien nicht weniger als vierzig Feste und eben so viele im Jahre 1792 abgeschafft werden) gründeten sich zum Theil auch auf eine anzuerkennende Rücksicht der Humanität auf den unter der Last des verschiedenartigsten Druckes seufzenden Theil der Menschheit. Ihm gerade wollte durch die häufig wiederkehrenden Feste die Kirche Gelegenheit geben, von sich eine andere Anschauung zu gewinnen, als die eines Lastthieres, das gebückt nach dem Futter der Erde geht. An den Festtagen konnte er den Schmutz der Erde von sich thun, welcher das göttliche Ebenbild entstellt, und sich unter den Reichen und Mächtigen als Bruder unter Brüdern fühlen. Der Protestantismus dagegen, indem er den zuvor allumfassenden Einfluß der Religion auf das Leben knickte, hat die Sterne ausgelöscht, welche die Nacht der im Zeitlichen benachtheiligten Menschenclassen so wohlthätig erleuchten, und weist mit unerbittlicher Strenge auf das „im Schweiße deines

1) cf. Missale Roman.

image
not
available

regiments zu handeln. Als aber das Territorialsystem sich Bahn zu brechen wußte, und die weltliche Macht der seit der Reformation frei und ledig gewordenen Kirchenzucht sich bemächtigte, da ging die evangelische Freiheit rücksichtlich der Feste und heiligen Zeiten traurig zu Schanden und es war nichts Seltenes mehr, daß die Festordnung durch Cabinetsordres festgesetzt wurde.

Der rationalistische Protestantismus hat immer mit großem Nachdrucke behauptet, daß die Feste von rein subjectiver Bedeutung seien. Blos um des Menschen willen seien sie da, für Gott selbst hätten sie keine Bedeutung. Diese Behauptung folgt unmittelbar aus dem, was die symbolischen Bücher von der Bedeutung der heiligen Zeiten sagen. Es ist jedoch deutlich, daß so das latreutische Moment an den Festen ganz und gar ignorirt wird. Dies ist nun aber wieder ein Punkt, in welchem die katholische Anschauung von den Festen eine von der protestantischen toto coelo verschiedene ist. Daß dem dreieinigen Gotte der gebührende Dank für die ganze Summe seiner Gnaden und Wohlthaten, daß ihm die gebührende Anbetung und Huldigung dargebracht werde, das sieht die Kirche als den ersten und erhabensten Zweck der Festfeier an, und deßwegen erhebt sie gegen Denjenigen, welcher die gebotenen Feste umgeht oder entheiligt, die Anklage, Gott dasjenige, was ihm gebührt, entzogen zu haben. In der Festfeier will die Kirche dem lebendigen Gotte, dem „rex atque factor temporum," wie er in einem Hymnus heißt [1]), gleichsam den Zehnten der Zeit als des kostbarsten Besitzes auf Erden darbringen, und wie den ganzen Cultus dieser

1) cf. *Breviar. Roman.* pars verna, Domin. ad Matutin.

große Zweck der Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit durchherrscht, so muß dies auch nothwendig in Beziehung auf die Festordnung der Fall sein.

Ganz einleuchtend muß diese Behauptung erscheinen, wenn man erwägt, worin das eigentliche Herz der katholischen Festfeier bestehe. Wenn dieses nichts Anderes, als das heil. Opfer ist, so kann auch jener der latreutische Charakter nicht abgesprochen werden. Nun aber anerkennt die Kirche keine Festfeier, die losgerissen wäre vom Opfer des neuen Bundes. Es ist nur ein ausgezeichneter Tag im Jahre, an welchem die Opferliturgie nicht statthaft erachtet worden, und dieser ist der Charfreitag. Sonst aber würde dem Katholiken eine festliche Feier, die nicht im Opfer culminirte, als ein Unding erscheinen, was auch der reelle Grund jenes Kirchengebotes ist, demzufolge an Sonn- und gebotenen Festtagen der Messe angewohnt werden soll. In Wahrheit sagen wir also, die moderne Anschauung von der bloß subjectiven Bedeutung der heiligen Zeiten findet in der kirchlichen Ordnung, nach welcher Fest- und Opferfeier unzertrennlich zusammenhängen, den stärksten Ausdruck ihrer Verwerfung.

Diesen unauflöslichen Zusammenhang zwischen Fest und Opfer hat die abendländische Kirche weit schärfer ausgeprägt, als die griechische. Bekanntlich gebraucht diese beinahe das ganze Jahr hindurch eine Liturgie, — die des heil. Chrysostomus; nur ausnahmsweise an bestimmten Festen und bei besonderen Gelegenheiten die des heil. Basilius. Dagegen läßt sich keine größere Mannigfaltigkeit denken, als deren sich die römische Meßliturgie erfreut; denn beinahe für jeden Tag des Jahres hat sie ein eigenthümliches Formular. Und dieses — welchen Geist athmet es? Keinen andern als den des

Festes, für welches es geschaffen worden. Also wiederstrahlt die Meßliturgie jedes festlichen Tages in allen ihren beweglichen Theilen in dem eigenthümlichen Glanze der jenem zu Grunde liegenden Idee oder Thatsache, wovon die flüchtigste Durchblätterung des Missale Zeugniß geben wird. Mit Recht kann also mit Beziehung auf die geistvolle Liturgie der lateinischen Kirche der Satz: an Festtagen wird die Messe gefeiert — in den andern umgekehrt werden: die Feste werden in der Messe gefeiert [1]). Dies ist aber durchaus nicht so zu verstehen, als ob die Feste in dem heil. Opfer etwa nur trocken commemorirt würden, sondern es ist hier die lebendigste Repräsentation der jenen zu Grunde liegenden religiösen Ideen und Thatsachen, so daß jedes Fest im besonderen Bau seiner Meßliturgie den Culminationspunkt seiner Feier findet. Wie könnten wir uns eine würdige Feier von Weihnachten denken ohne das sog. Hirtenamt; wie verstümmelt wäre der Cult des Frohnleichnamsfestes ohne seine Liturgie mit dem ergreifenden „Lauda, Sion, Salvatorem etc." oder der Cult des Allerseelentages ohne das Traueramt?

Uebrigens wenn auch der enge Zusammenhang der Festfeier mit dem neutestamentlichen Opfer den objektiv latreutischen Charakter derselben am klarsten darstellt, so wird dieser doch auch durch die ganze Beschaffenheit des diesfälligen Ritus in helles Licht gesetzt. Daß die protestantische Festfeier ihren dermaligen Besitzstand dem subjektiv moralisirenden Standpunkte zu danken hat, welcher in der Anordnung heiliger Zeiten ein Vervollkommnungsmittel des menschlichen Geistes findet, dürfte man Einem nicht historisch nachweisen;

1) Vrgl. hierüber Kössing's lit. Vorl. über die h. Messe S. 169 f.

es ist dies eine Thatsache, für welche der deutlichste Beweis in der Armuth und erkältenden Nacktheit der Festfeier selbst liegt. Bekanntlich haben die Rationalisten auch dem Gebete bloß moralischen Werth zugeschrieben, mit Hinsicht auf die guten Gefühle und Gesinnungen, welche dadurch erzeugt werden; wie mag aber ein solches Gebet, bei welchem der Betende überzeugt ist, nur mit sich selbst, wie Hengstenberg sagt, eine Farce zu spielen, auch nur einen Funken von Innigkeit enthalten! So wird aber auch jene Festfeier allen höhern Schwunges und aller Großartigkeit entbehren, welche einseitig sich die subjektive Vervollkommnung als Zweck setzt, und die unvermeidliche Folge wird sein, daß abgestoßen von so mattem, farblosem Wesen, das Volk sich der Sache selbst entfremdet fühlt, und die Hallen leerer und leerer werden, wie wir dies außer der Kirche in erschreckendem Grade bemerken. Nie aber kann es so weit komnen, wo, wie dies von der Kirche geschieht, die Verehrung des dreieinigen Gottes nach der von dem hl. Geiste gesetzten Ordnung zum Ausgangspunkte genommen wird. Oder ist es nicht ganz natürlich, daß man sich hier bemühen wird, alles Triviale zu verbannen und nach dem Höchsten zu streben? So ist es denn der Kirche gelungen, ihre Feste mit einem Glanze zu umgeben, der auf den ersten Anblick auf einen höhern als irdischen Ursprung hinweist, und so oft schon selbst widerstrebenden Geistern das Geständniß ihres Lobes erpreßt hat. Gerne erinnern wir uns an die liebliche Vision, welche laut der Geschichte die Veranlassung zum Frohnleichnamsfeste gegeben; majestätisch wie der volle Mond, wenn er in purpurnem Glanze über den Horizont herauftaucht, leuchtet uns jetzt der bewunderungswürdige Kreis der heiligen Zeiten, und

giebt uns Gelegenheit, ein würdiges Opfer unserer Huldigung demjenigen darzubringen, welcher selbst im Schooße uferloser Ewigkeit sitzend uns als kostbarstes Kleinod die Zeit gegeben. Deßwegen sind aber auch die katholischen Feste allein fähig, sich so unauslöschlich in die Kinderherzen einzugraben, daß sie selbst den Irrgegangenen oft in späteren Jahren wie eine wohlbekannte Stimme auf den rechten Pfad zurücklenken. Es entgeht ihnen nichts, was Einbildungskraft und Gemüth zu bezaubern im Stande ist, und zwar thun sie dies nicht durch das Flittergold künstlich berechneter Improvisation, sondern durch den gediegenen Gehalt einer übernatürlichen Weihe. Und so hat die Kirche, indem sie den Hauptnachdruck auf den der göttlichen Majestät zu leistenden Tribut der Anbetung gelegt, ebendadurch für die Befriedigung der subjektiven Bedürfnisse nicht weniger gesorgt, so daß ihre Festfeier der nackten und kalten auf Seite der Confessionen gegenüber sich verhält, wie die Lehre dessen, der Macht hatte, zu der der Schriftgelehrten. Vom Leben stammend giebt deßwegen die katholische Festfeier wieder Leben; ein urkräftiger Born fließt in ihr, der das gewöhnliche, bürgerliche Leben mit den Wassern des Heils und der Gnade befruchtet.

Denn das ist wiederum ein Gesichtspunkt, ohne welchen das Wesen der kirchlichen Feste nicht vollständig erfaßt werden kann. Die Festordnung ist das von oben angeordnete Gerüste, auf dem die Gnadenordnung des neuen Bundes aufgebaut werden muß. Es liegt in der Grundthatsache der christlichen Heilsökonomie, in der Incarnation des Logos, daß Zeit und Raum auch im Reiche Jesu Christi, so lange es ein regnum gratiae, kein regnum gloriae ist, ihre Geltung behalten sollen. Deßwegen ist jede Gnade an die Zeit

gebunden, und das Kirchenjahr mit seinen regelmäßig wiederkehrenden Stationen und Cyclen ist es besonders, welches auf die Vertheilung der himmlischen Gnadengaben ganz deutlichen Einfluß übt. Wie das irdische Jahr im regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten die verschiedenartige Fruchtbarkeit seines Schooßes eröffnet, im Frühlinge uns mit linden Lüften und den holdesten Kindern der mütterlichen Erde beschenkt, im Sommer die volle Pracht der Natur, im Herbste den Reichthum ihrer Früchte entfaltet, und im Winter zur Traulichkeit des heimathlichen Heerdes einladet; so ist auch das geistige Leben von feststehenden Zeitnormen umschrieben. Die Besten also sind nicht die, welche jene nach Maß und Gewicht festgesetzte Ordnung verachten; vielmehr nur die, welche energisch dieser Ordnung sich einleben und einverleiben. So kommt es, daß gerade diejenigen, welche am Himmel des kirchlichen Lebens als die schönsten Sterne strahlen, am allerwenigsten Neigung in sich fühlten, die Einrichtung der hl. Zeiten für eine entbehrliche Sache zu halten, sondern vielmehr so verwachsen mit ihr sich zeigten, daß sich ihr ganzes geistiges Leben wie eine Sonnenuhr nach der Sonne, so nach jenen richteten. — Diese Erscheinung aber ist nur unter einer Bedingung möglich, unter der, daß die hl. Zeiten als wirklich objektive Mächte in den Fluß des Lebens gestaltend eingreifen. Wer aber den katholischen Cult kennt, weiß auch, daß jene Bedingung in ihm auf eine meisterhafte Weise erfüllt ist. Sinnig wußte die Kirche das eigenthümliche Gepräge der verschiedenen Festzeiten in die gewöhnlichen Lebensverhältnisse einzuführen, so daß ihre Gläubigen so zu sagen keinen Schritt thun können, ohne an die hl. Zeit erinnert zu werden, von der sie wie von einer geistigen Atmosphäre

umgeben sind. Geht ja dies, um ein eclatantes Beispiel anzuführen, so weit, daß das für geistliche Communitäten von der Kirche angeordnete Tischgebet nicht das ganze Jahr hindurch dasselbe bleibt, sondern von der jeweiligen Festzeit auch seine bestimmte Färbung annimmt.

Wir enthalten uns, von besonderen Arten der Feste zu sprechen, um nicht zu weit geführt zu werden. Indessen glauben wir, mit Voranstehendem einen Beitrag zum Erweise des Satzes gegeben zu haben, daß von einem wahren Culte nur auf kirchlichem Boden die Rede sein kann.

Subregens Mast.

II.

Recensionen.

I. **Staatskirche, Gewissensfreiheit und religiöse Vereine. Ein Beitrag zur Betrachtung der neuesten kirchlichen Ereignisse aus dem Standpunkte des Rechts und der Politik. Von** Dr. **J. Th. B. v. Linde, Großh. hess. geh. Staatsrath, Kanzler &c.** Mainz, Kupferburg. 1845. XXVIII u. 211. 8. Pr. 1 fl. 10 kr.

II. **Betrachtung der neuesten kirchlichen Ereignisse aus dem Standpunkte des Rechts und der Politik. Von einem rechtsgelehrten Staatsmann.** Mainz, Kupferberg. 1845. XVI u. 128. 8. Pr. 40 kr.

„Die Bewegung in der katholischen Kirche Deutschlands, die nun seit einem Jahre die Aufmerksamkeit jedes vernünftigen Beobachters der Zeitläufte fesselt, ist zu dem Punkte gediehen, wo das Schweigen der Erwartung und Spannung, der Unsicherheit und Vorsicht, das man unter den Unbetheiligten und Besonnenen bisher beobachtet hatte, aufgegeben wird, wo das Ereigniß die ernsten Erörterungen wissenschaftlicher und praktischer Männer hervorzurufen beginnt." Mit diesen Worten leitet G. G. Gervinus eine Schrift ein, die er unlängst unter dem Titel:

„Die Mission der Deutsch-Katholiken“ veröffentlicht hat; und sicher haben hiedurch die Meisten, denen das Buch in die Hände fiel, sich bestimmen lassen, es zu lesen, auch wenn sie längst des literarischen Krames übersatt waren, den der schlesische Krawall erzeugt hat. Denn allerdings hat diese Bewegung — nicht an sich: sie ist und bleibt eine Komödie, die mit dem deutschen Michel gespielt wird, sondern nach der Art, wie sie, besonders in Süddeutschland, betrieben wurde und werden durfte — eine Bedeutung erhalten, die ebenso sehr Aufmersamkeit und Staunen erregt, als sie nicht vermuthet werden konnte; daher ein Urtheil willkommen sein muß, das ein gelehrter deutscher Professor, Geschichtsforscher und überdies Einer der Sieben, also Patriot, darüber fällt. In der That ist denn auch dies Urtheil interessant genug, sehr instructiv; ob zum Vor- oder Nachtheil seines Urhebers und der Sache selbst, die er vertritt, wird sich bald ergeben. Gervinus betrachtet die Sache aus einem erhabenen Standpunkte, einem Standpunkte, „auf dem man in diesen Erscheinungen die Keime einer großen Geschichte und einer reichen Entwicklung des Volkslebens für Jahrhunderte entdecken kann“ (S. 12); er hat den Ronge begriffen als den Schöpfer einer neuen Aera der Geschichte des deutschen Vaterlandes. „Zur Zeit der Reformation hat man zum erstenmale einen Begriff von deutscher Volksthümlichkeit gefaßt,“ und hiemit hat erst eigentlich unsere Bildung begonnen. Seither nun hat „die deutsche Nation zwei große Bildungsstufen zurückgelegt, die religiöse der Reformationstage, und die literarische des 18ten Jahrhunderts; an dem Eingang einer dritten Stufe politischer Bildung steht sie jetzt“ — den Ronge an der

Spitze (S. 84). „Vereinigung der bestehenden Kirchen" in der Wessenberg-Theiner'schen Religion der Liebe, dieser Religion, welche alles Pfaffenzeug von Gott, Christus, Dogma, Glaube und insbesondere Speculation ganz und gar abgethan hat, das ist's, was man mit der neuen Bewegung will; aber nur zunächst, denn weiterhin ist es Umgestaltung unserer politischen und socialen Verhältnisse in der Art, daß nicht die Fürsten, Gelehrten rc. die Construirenden wären, denn von diesen läßt sich etwas Gutes nicht erwarten, sondern das Volk, dessen „Instinkt man soll gewähren lassen" (S. 74). Aber — um die deutsche Langsamkeit ist es ein arges Uebel. Wer sollte es glauben? Diese großartige Bewegung, die doch wahrhaft „ein politischer Segen ist" (S. 45), findet nicht den verdienten Anklang. Allerdings hat sie „die Gemüther einer Unzahl Menschen für sich gewonnen" sc. derjenigen, „deren religiöse Ueberzeugungen bisher geschlummert hatten," hat gewonnen „die Sympathien aller aufgeklärten Köpfe, den Beifall Aller, die nur ein Etwas von vaterländischem Gefühle und von politischem Takte in sich trugen," ja noch mehr: auch „eine vaterländische Regierung war gleich in dem ersten Stoße gegen die päpstliche Gewalt, wie einst in der Reformation" (S. 16). Allein das ist bei Weitem nicht genug. Die hartnäckigen Baiern wollen nicht daran, ebenso die Rheinländer. Wen sollte das nicht schmerzen? „Gewiß haben Tausende der aufgeklärtesten Menschen erstaunt auf die Rheinländer geblickt, die wir so gern als die Reifern unter uns ansehen, und haben sich schmerzlich gefragt, was ihre Regungslosigkeit bei diesem Rufe des Vaterlandes bedeute" u. s. w. (S. 78). Ja auch die Regierungen, die eine angedeutete ausgenommen, benehmen

sich so, daß sie ermahnt werden müssen „doch ja das neue Evangelium auf dieser Stufe zu ergreifen“ (S. 41), und daran erinnert, daß, wenn sie nicht wollen, „wenn in den höhern Regionen der Gesellschaft nirgends sich der Muth und die Größe des Entschlusses fände, die Initiative zu ergreifen“, das Volk, „die Millionen“ daran gehen, die „Land- und Provinzialstände“ die heilige Sache zu der ihrigen machen müßten (S. 62). Ja, die Sache steht dermalen noch so, daß der Verfasser klagen muß: „Nach allen Seiten hin lassen sich die Männer deuten und mit Namen nennen, die durch Geist, durch Gesinnung, durch Stellung berufen und aufgefordert sind, und dennoch diese mächtige Mahnung an sich vorüber gehen lassen; und sie mögen sich nicht verwundern, wenn sie, um das Mindeste zu sagen, dem Mißtrauen aller freien Seelen ausgesetzt sind; denn sie haben Nichts, womit sie sich verantworten könnten. Auf ihre Rechnung kommt es, wenn eine so theure und werthe Sache in die Hände des Leichtsinnes und der Unruhesucht hinüber gedrängt wird“ (S. 81—82).

Hiemit sey des Unsinns, wovon die Schrift des patriotischen Mannes wimmelt, genug berührt. Der letzte Satz, der die Andeutung enthält, daß die Fürsten, wenn sie nicht freiwillig sich der Sache annehmen, genöthigt werden sollen, führt auf den zweiten Punkt, der zu erwähnen. Es handelt sich, meint Gervinus, hier nicht blos um eine kirchliche Reform . . ., sondern um einen reformatorischen Akt, der das gesammte deutsche Leben betrifft“ (S. 19), um eine vaterländische Reform, eine Umgestaltung des Nationallebens (S. 84). Findet sich ein Mann, der mit diesen „politischen Bestrebungen der Zeit“ übereinstimmt, und sie in Gemein-

schaft bringt mit der religiösen und literarischen Revolution des 16. und 18. Jahrhunderts, so muß ein solcher, „als wunderbar von Gott begabt, auf einen deutschen Thron geschickt werden;" findet er sich nicht, d. h. läßt weder ein Fürst, noch Einer, der Anwartschaft auf einen deutschen Thron hat, sich herbei, mit zu reformiren, so „muß dieß Werk der überwältigenden Macht überlassen bleiben, die in der Ueberzeugung **der Vielen** liegt" (S. 35). Diese Sprache ist deutlich; ohnehin haben Hambach, Frankfurt, Koseritz u. s. w. längst den Commentar dazu gegeben. Der Verfasser fühlt es auch selbst, gedenkt unwillkürlich der französischen und englischen Revolution, und versichert, daß er und Mitpatrioten „nicht eine Revolution, sondern nur eine große nationale Reformation bedürfen" (S. 83). Solches Versichern hintendrein bliebe besser weg; es macht die verdächtige Sache nur noch verdächtiger.

Hat die eine Seite des Buches, welche die geschichtliche Bedeutung der „Deutsch-Katholiken" im Allgemeinen betrifft, eine Beschränktheit des Urtheils gezeigt, die an Wahnsinn grenzt, so ist dagegen die andere, welche positiv angiebt, was man will, sehr belehrend; was man will, ist einfach Umwälzung des Bestehenden. Aber womit beginnen? Womit anders, als mit dem Papismus? d. h. vor Allem ist der römische Katholizismus aus den Schädeln von 22 Millionen Deutschen auszutreiben, denn so lang man „in dem Reich des Geistes den Einfluß einer äußern Gewalt duldet" d. h. so lange die Hälfte der Deutschen aus religiöser Gesinnung conservativ ist, geht's mit der von den Patrioten gewünschten freien Bewegung nicht (S. 49). Das diesen Punkt Betref-

fende ist die dritte Seite des Buches, die noch hervorzuheben wäre. Indessen genüge eine Probe von der Sprachweise. Papismus, römische Hierarchie, hierarchische Zunft, Reich des Antichrists und der Tyrannei, dunkle Mächte, Ultramontanismus, Jesuitismus, Aberglaube, Hartnäckigkeit des (papistischen) Unverstandes, Friedensuntergrabung, mönchischer Druck, Abstumpfung der niedern Volkskassen, Bigotterie, Müßiggang, Bettelsucht, Feindschaft gegen jede Unterrichtung, Herrschsucht der Priester, Heuchelei, heimliche Untergrabung aller Rligionsgefühle unter den Laien, Schleichwege, Fanatismus &c. &c. — das sind die Wörter und Phrasen, die gebraucht werden, wo von der katholischen Kirche die Rede ist; und während in Luzern eben die Radikalen des politischen Meuchelmordes überführt werden, heißt es hier, die Jesuiten führen allda eine mörderische Sprache und haben ein schauerliches System aufgeschlagen, wie das der blutigsten Revolutionshäupter (S. 41). Diese einfache Aufzählung wird genügen, die „ernste Erörterung des wissenschaftlichen und practischen Mannes" (S. 1) erkennen zu lassen. — Wahrlich diese Schrift steht auf einer Linie mit den Jahrbüchern der Gegenwart, die, nachdem sie vor längerer Zeit den Ronge-Skandal in Betreff des Theologischen als Dummheit erklärt, aus national-politischem Gesichtspunkt aber freundlich als Beitrag zur Losreißung von Rom begrüßt haben, im Augustheft d. J. in grober Unwissenheit meinen, die katholische Kirche habe sich in zwei Hälften gespalten, der Staat habe beiden die gleichen Rechte, den gleichen Schutz zu gewähren, ebenso, nicht die Lichtfreunde und Leipziger, sondern die sächsischen Minister seien die eigentlichen Revolutionäre, und noch eine Menge ähnlichen oder

größern Unsinns; und in frechem Uebermuthe nicht blos die katholische Kirche — das versteht sich von selbst — sondern mehr noch die deutschen Regierungen, in wie weit sie nicht zu ihnen stimmen, mit Koth bewerfen, höchstgestellten Staatsbeamten schonungslos den Text verlesen, Politik und Diplomatie lehren, und einen König frech verhöhnen (S. 680). Was sollen wir hiezu sagen? Wenn der schlesische Krawall nur derartig wissenschaftliche und practische Männer zu Freunden hat, von welcher Art die Wissenschaft und Politik des Mannes ist, der die „Mission der Deutsch-Katholiken" geschrieben hat, so muß das Staunen wachsen, welches gleich anfangs darüber erregt wurde, daß Ronge und Consorten ganz Deutschland durchreisen und auf allen Märkten declamiren durften; doppelt erstaunt müssen die Besonnenen fragen: wie kommt es doch, daß herumreisende Komödianten, Menschen, die, von der rechtmäßigen Obrigkeit aus gewichtigen Gründen censurirt, statt sich zu bessern, das Volk allüberall aufwiegeln, in halboffiziellen Zeitungen beharrlich Pfarrer genannt werden dürfen? Ich sage: doppelt erstaunt — einmal, weil solche Anmaßung überall durch Strafgesetze verpönt ist, sodann weil der politisch-revolutionäre Charakter der ganzen fieberhaften Bewegung doch so deutlich hervorleuchtet, daß ihn sehen muß, wer nicht geflissentlich und gewaltsam die Augen verschließt. Welch wunderliche Zeit ist doch die, in welcher solche Dinge vorkommen können und dürfen! Welches wird die Zukunft sein, auf welche solche Erscheinungen der Gegenwart deuten? Das sind ernste, sehr ernste Fragen; und diese Fragen sind es, womit wahrhaft, nicht bloß vorgeblich ernste, wissenschaftliche und practische Männer sich gegenwärtig beschäftigen.

Unter diesen steht in erster Reihe der großh. hess. geh. Staatsrath und Kanzler v. Linde. Hoffentlich bleibt diese Behauptung unbeanstandet. Linde hat die Wendung, welche die in Rede stehende Bewegung genommen, für bedeutungsvoll genug gehalten, um Betrachtungen darüber anzustellen und dem Publikum vorzulegen — in der Eingangs genannten Schrift: „Staatskirche &c.“; und er hat dies in einer Weise gethan, die Allen, welche in der Sache mitreden, zur Nachahmung zu empfehlen ist, und hat die Frage, um welche es sich handelt, so beantwortet, daß seine Schrift überall bekannt und beachtet sein sollte. Die Quartalschrift hat bis jetzt den ganzen Krawall lediglich ignorirt, weil er, theologisch wissenschaftlich angesehen, pure Dummheit und Lächerlichkeit ist, für eigentlich wissenschaftliche Erörterung gar keinen Haltpunkt bietet, Erörterung der politischen Seite aber, welche die wesentliche der Sache ist, außer dem Kreis einer theologischen Zeitschrift liegt. Aber auf die Besprechung, welche die Sache in der genannten Schrift gefunden hat, kann sie sich nicht versagen, ihre Leser aufmerksam zu machen, weil sie dafür hält, die Bekanntschaft mit derselben müsse von erheblichem Nutzen sein. Wir können aber die Schrift des Herrn v. Linde nicht besprechen, ohne auch der andern im Eingang angeführten „Betrachtung der neuesten &c.“, die etwas früher erschienen ist, zu gedenken. Dieselbe wurde in öffentlichen Blättern gleichfalls Herrn v. Linde zugeschrieben; und dieser hat nicht widersprochen, vielmehr gesagt, daß er in ihr den Ausdruck seiner innigsten Ueberzeugung erkenne. [1]) Wie dem sein möge: beide Schriften haben Einen Geist, sind in derselben

1) Staatskirche &c. S. XVII.

Weise, von demselben Standpunkt aus geschrieben, und erreichen dasselbe Resultat. Wir halten uns für berechtigt, sie wie Produkte Eines Verfassers zusammenzunehmen, gemeinschaftlich zu betrachten und beide in gleicher Weise der Beachtung zu empfehlen.

Beide Schriften betrachten den Gegenstand aus dem Standpunkte des Rechts und der Politik, und kommen nach durchaus gediegenen Erörterungen zu dem Resultate, die Regierungen sollten fraglicher Bewegung Einhalt thun, oder wenigstens dieselbe genau prüfen und prüfen lassen, ehe sie ihr Duldung gewähren.

1. Fragt man vor Allem: was will die Ronge'sche Bewegung, so lautet die Antwort zunächst: eine Reformation. Will man aber hierüber Näheres wissen, so zeigt sich das ganze Beginnen als eine Lächerlichkeit; unendlich lächerlich ist das Nachäffen Luthers von Seite eines so unwissenden, unbedeutenden Menschen, wie Ronge.[1]) Die angebliche Reformation soll Vereinigung der getrennten Confessionen bezwecken. Aber welche Begriffe hat man dabei?[2]) Will von Union der Confessionen die Rede sein, so kann man nur die katholische und protestantische Kirche meinen. Hier aber ist, so wie gegenwärtig die Sachen stehen, eine Union nicht möglich. Der Riß ist geschehen, und eben deßhalb bleibend, weil damals, als es an der Zeit war, ihn zu vermeiden, keiner Partei gelungen ist, die andere zu überzeugen, zu sich hinüber zu ziehen. Sollte es heut zu Tage gelingen? Man will die Hälfte Deutschlands bereden, von Rom sich loszu-

---

1) Betrachtung rc. S. 1—6.
2) Betrachtung rc. S. 77. ff.

sagen. Soll es nicht vergebliches Mühen sein, so müßte man andere, bessere Gründe dafür vorbringen, als einstens Luther und Genossen. Wie sollte aber davon die Rede sein können? Nur ein Wahnsinniger könnte glauben, es werde etwas Vernünftiges, Gutes das Resultat solch pöbelhaften Treibens, ja auch nur das Ziel für solche Menschen sein. „Wir sind" sagt der Verfasser der Betrachtung S. 99, „hiernach" (nachdem er die oben aufgeworfene Frage erörtert hat) „der Meinung und festen Ueberzeugung, daß der Gehalt dieser neuen Sekte für keine Form einer allgemeinen christlichen deutschen Kirche, mag man sie Union, apostolisch-katholisch, oder wie immer nennen, irgendwie in die Wagschale fällt; die Erscheinung aber auch weder in ihrem factischen Bestande, noch in ihrem inneren Gehalte einen irgend vernünftigen Anhaltspunkt für den denkenden Staatsmann, den gründlichen Theologen, den beobachtenden Historiker, also auch wohl nicht für die Staaten und ihre Herrscher abgeben soll, daran weitreichende Reformationspläne zu knüpfen; daß die Regierungen vielmehr aus dem ganzen Stande der Sache keine andere Ansicht fassen dürfen, als die: daß der Versuch, mit Hülfe der schlesischen Erscheinung eine deutsch-katholische Kirche zu stiften, nur zur Verwirrung vieler Gemüther, neuer Spaltung, größerem Unfrieden und heftigerem Streite führen wird, und daß sie daher hier keine andere Aufgabe haben, als durch die zulässigen Maßregeln das Umsichgreifen dieser, die Ordnung, Ruhe, Sicherheit und das Wohl des Staats gefährdenden Folgen zu verhindern." Soll je Verständigung und Friede unter den getrennten Confessions-Genossen zu Stande kommen, sagt Linde in der Vorrede zu seiner Schrift, so kann es nur geschehen auf dem Grunde tüchtiger Kenntniß

beider Religionen. Wissenschaft und Ernst sind, wenn auch dabei die Gegensätze der Confessionen noch so schroff erscheinen, und unverdeckt hervortreten, die Grundlage confessionellen Friedens. „Was Zwietracht, Unduldsamkeit und Verfolgungssucht hervorgebracht, sind überhaupt nicht die verschiedenen kirchlichen Systeme, nicht ihre Dogmen, sondern die Gesinnungen ihrer Beurtheiler und handelnden Personen (XV), insbesondere die heut zu Tag so häufig erscheinende, daß man „alle Uebel und Verkehrtheiten, welche mit der katholischen Kirche in irgend eine, wenn auch noch so lose Verbindung gebracht werden können, als absichtlich gewollte oder nothwendig erfolgte Ausflüsse des Katholizismus darstellt, aber, entweder in Folge der crassesten Ignoranz oder des verblendenden Fanatismus, übersieht, daß gerade jene Grundsätze, welche die Uebel in der katholischen Kirche als nothwendige Früchte hervorgebracht haben sollen, in der andern Kirche wenigstens mit derselben Bestimmtheit aufgestellt, und wenigstens mit gleich vielen Uebeln und Verkehrtheiten in gleichem Causal-Zusammenhange stehen, wie in der katholischen" (S. XIV). Daß solche schlimme Gesinnung gerade bei den Organen fraglicher Bewegung vorzugsweise anzutreffen, daß Alles eher, als Wissenschaft und wissenschaftliches, überhaupt vernünftiges Interesse Motiv der Bewegung, und diese selber lediglich nichts Anderes, als eine Wühlerei sei, unterliegt keinem Zweifel. Grund genug, daß die Regierungen darauf achten und ihr entgegentreten sollen.

2. Aber vielleicht sagt man: wie es sich auch mit der vorgegebenen Vereinigung der Confessionen verhalten möge, jeden Falls ist der Deutsch-Katholizismus eine eigene Art Religion und hat somit vermöge der vernünftiger Weise zu

gestattenden allgemeinen Gewissensfreiheit den Schutz der Staatsgewalt anzusprechen. Hierauf antworten beide Schriften entschieden mit Nein, und begründen diese Antwort so genügend, als man nur immer wünschen kann. Nicht nur das Recht, sondern die Pflicht haben die Regierungen, die aufrührerische Bewegung nicht zu dulden. Es gibt eine innere und eine äußere Gewissensfreiheit. Die innere ist absolut, die äußere dagegen — Religionsfreiheit, — wenn sie allgemein ist, muß so beschaffen sein, daß nicht durch den Einen der Andere verletzt werde; die äußere Gewissensfreiheit des Einen ist nothwendig durch die des Andern beschränkt. [1]) Gerade im vorliegenden Falle trifft dies zu; in dem Treiben der schlesischen Sectenstifter und ihres Anhanges liegt die tiefste Verletzung der Katholiken; diese haben also vermöge ihrer gesetzlichen Anerkennung und garantirten Gewissens- und Religionsfreiheit das Recht, von den Regierungen Schutz zu verlangen, d. h. zu fordern, daß Jenen die prätendirte Gewissensfreiheit eingeschränkt werde. [2]) „Wissenschaftliche Beleuchtung des Lehrbegriffs der andern Kirche und noch so schonungslose Kritik ihrer Gebräuche und ihrer ganzen Religionsübung, in gebildeter Sprache, am zulässigen Ort und mit Wahrung der Formen ... kann niemals als eine Beschwerde betrachtet werden. Auch kann es nicht Gegenstand einer Beschwerde, sondern nur des Mitleidens sein, wenn sich Eiferer vernehmen lassen, die aus Unkenntniß und offenbarer Sittenrohheit über die Grenzen des Rechts und Anstandes hinausgerathen. Aber alle diejenigen, welche

1) Linde, Staatskirche rc. S. 1—3.
2) Betrachtung rc. S. 24—41.

den Beruf amtlich haben, oder sich anmaßen als Lehrer und Führer der Kirche und einer öffentlichen Meinung aufzutreten, sollen wissen, daß der Papst in Rom nicht bloß in früheren deutschen Reichsgesetzen als Oberhaupt der katholischen Kirche anerkannt war, sondern es gegenwärtig noch ist, und daß ihm und der ganzen katholischen Hierarchie staatsgrundgesetzlich und concordatsmäßig ein Rechtszustand garantirt ist, der durch das Auftreten und Handeln in Deutschland bei Beurtheilung der katholischen Religionsübung in neuerer Zeit auf wahrhaft indignirende Weise verletzt wird. Jeder denkende und fühlende Katholik, der nicht aus Menschenfurcht, aus entehrender Kriecherei und Augendienerei fähig ist, seine Ueberzeugung und Gefühle zu unterdrücken und feige andern Rücksichten unterzuordnen, muß über solche Erscheinungen am Ende unwillig werden und erwarten, daß die Regierungen solch' maßlosem Hohne und Spotte dessen, was ihm heilig ist, ein Ziel setzen. Man ist solchen Schutz von oben herab, durch geeignete Maßregeln zu vermitteln schuldig, weil auf der einen Seite der Kirche und ihren Bekennern nicht zugemuthet werden kann, auf dem Wege der Belangung der Individuen den Rechtszustand allgemein zu verwirklichen, nachdem sich die Tagesblätter die Rollen vertheilt haben, und in steter Wiederholung die Verläumdungen und Entstellungen zu Tage fördern, und auf der andern Seite bei der rechtsverletzenden und aufregenden Weise, worin diese Verfolgung auftritt, den Regierungen die Folgen solcher öffentlichen Ruhestörungen ebenso bedeutungsvoll erscheinen dürfen, als das Rechts- und Gesetzwidrige und Inhumane der ganzen Bewegung selbst" (S. 37 — 39).

Man hat sich zu Gunsten der beliebten Sache auf die

in Deutschland positiv rechtlich festgestellte Gewissensfreiheit berufen. Aber gerade die positiv rechtlichen Bestimmungen über Gewissensfreiheit in Deutschland, weisen unsere Schriften nach,[1] legen den Regierungen die Verpflichtung auf, die projectirte Secte nicht zu dulden, denn jene rechtlich garantirte Gewissens- und Religionsfreiheit erstreckt sich nur auf die drei, resp. zwei christlichen Confessionen. So haben es auch alle Grundgesetze der einzelnen deutschen Staaten bestimmt.[2]

Von diesen positiven Rechtsbestimmungen auch abgesehen, so ist doch jedenfalls gewiß: schreiten die Regierungen nicht ein, oder unterstützen sie gar die Bewegung, so entsteht eine neue protestantische Secte (von katholischer Secte kann überall nicht die Rede sein); das sollte nicht geschehen; Vielheit der Secten dient dem Staate nicht zum Heil.[3] Man weist zur Empfehlung des Sectenwesens auf Nordamerika hin; allein Linde gibt mit Recht zu bedenken, daß die nordamerikanischen Staaten und Zustände erst in der Entwicklung begriffen sind, einer Entwicklung, welche wir längst hinter uns haben (S. 118—132). „Es darf die Frage nach der Zweckmäßigkeit der Sectenvermehrung, im Christenthum insbesondere, schwerlich nach dem Befund des Zustandes der Staaten, die in der Entwicklung begriffen sind, sondern in enger Verbindung mit den einheimischen Verhältnissen bemessen werden" (S. 132.)

Hieran reiht sich sachgemäß die Erörterung der Frage, welche Gesichtspunkte und Rücksichten bei Bildung neuer

---

1) Betrachtung ꝛc. S. 7—13; 41 ff. Linde, Staatskirche S. 37—58.
2) Staatskirche S. 70—89.
3) Staatskirche S. 90 ff.

Secten zu beobachten seien.[1]) Es sind vier: Beruf zur Bildung eines religiösen Vereins, Form der Verbreitung, Inhalt der Lehre und Benennung einer neuen Confession. Zur Bildung einer neuen Secte ist gegenwärtig überall kein Bedürfniß, und wird eine solche auch, ob sie sich auf vorgebliche Offenbarung stützen oder Vernunftreligion sein wolle, bei allen Vernünftigen keinen Anklang finden. Sodann neue Sectenmeinungen auf eigene Faust zu verbreiten ist, unter welcher Form es auch geschehen möge, nicht erlaubt, wird auch in Staaten, wo man politischen Takt besitzt, z. B. in Frankreich, trotz aller politischen und religiösen Freiheit, nicht geduldet.[2]) Was in Deutschland gegenwärtig an vielen Orten vorgeht, ist rein unbegreiflich. „Die Staatspraxis in vielen Ländern Deutschlands bildet nicht blos Frankreich, sondern den meisten europäischen Staatsverwaltungen gegenüber einen, wenn auch nicht unerklärbaren, nur um so auffallenderen Gegensatz, der aber nicht die folgerichtige Anwendung sonstiger Verwaltungsgrundsätze und Maximen zu sein scheint. Denn wenn man in einem Staate die Maxime der staatshoheitlichen Oberaufsicht und der Handhabung polizeilicher Ordnung bis zu dem Gedanken steigert, daß nicht blos kein öffentlicher, sondern auch kein Privatlehrer, als Lehrer

1) Staatskirche rc. S. 132 ff.

2) Sehr instructiv in dieser Beziehung ist der Anhang zur „Staatskirche", der Auszüge aus französischen Gerichts- und Kammerprotokollen (seit dem J. 1830) enthält, welche zeigen, daß man in Frankreich, wo doch, was Freiheit und Religionsfreiheit sei mindestens ebenso gut begriffen ist, als in Deutschland, solche Dinge, wie sie gegenwärtig bei uns vorgehen, solche Sectenstifterei und Wühlerei, nicht nur nicht hätschelt und begünstigt, sondern geradezu unterdrückt.

auftreten, kein Arzt, selbst kein Thierarzt soll practiciren dürfen, kein Gewerbe, wozu irgend technische Fertigkeiten und Kenntnisse gehören, ausgeübt werden soll, ohne daß der Staat sich von tüchtiger Vorbereitung... überzeugt, und wenn endlich der Staat alle jene vorsorglichen Maßnahmen der Kirche gegenüber sehr genau in Anwendung bringt, insbesondere den geistlichen Behörden allein die Vorsorge für Ausbildung und Unterricht des Klerus so wenig als der Laien, überläßt, vielmehr überall nicht blos Einsicht, sondern Mitwirkung in Anspruch nimmt, und insbesondere auch auf den gelehrten Bildungsanstalten so wenig, als unter den Handwerkern, Vereine gestattet, weil sie gefährlich werden können; und man sieht daneben und gleichzeitig, was jetzt auf dem Gebiet der Kirche geschehen darf, nicht geschehen darf von denen, welche sich innerhalb der Grenzen der anerkannten Kirchen halten, und darin anerkannten Beruf und Functionen haben, wohl aber geschehen darf von denen, die sich factisch und rechtlich außerhalb der Kirche gestellt, aber der Ordnung zum Hohne behaupten, die Licht- und Fackelträger der Zeit zu sein; und wie diesen ein Recht zur Vereinigung, zur Lehre, zum Sammeln von Beiträgen, zum Berufen auswärtiger Lehrer, zur Schmähung Andersdenkender, jedenfalls zur vorläufigen Ausübung eines Cultus gegeben wird, dessen Ursprung, Inhalt und Zweck Niemand kennt; eine Praxis, die mit allen sonstigen Staatseinrichtungen im Widerspruch steht; — dann ist das Geringste, was daraus folgt, daß man aus aller Consequenz gefallen, außer Spur und Bahn gerathen ist" (Staatskirche S. 143—144). Der Verfasser fügt diesen gewichtigen Worten eine Mahnung bei, welche blos anzuführen schon genügen wird. Er sagt:

„Heut zu Tag ist aber das Spurverlassen, wenn mit Dampf auf Eisenbahnen gefahren wird, in den Folgen gefährlicher als zur Zeit, wo die Erfindungen noch nicht so weit gekommen waren.“ — An eine neu einzuführende Religionslehre, damit der Staat sie recipiren könne, stellt der Verfasser die Forderung, daß sie ihrem Inhalt nach positiv, historisch und religiös sei (S. 144 ff.). Hat er hiemit Recht, woran nicht zu zweifeln, so hat die Lösung der Frage, ob die schlesische Sectirerei zu dulden, keine Schwierigkeit. — Wenn endlich die neuen Sectirer sich den Namen „Deutsch-Katholiken“ beilegen, so ist dies freilich zunächst nur ein Unsinn, aber weiterhin ist es auch widerrechtlich, deßhalb unbegreiflich, wie die Regierungen es gestatten können. „Wenn man (sagt der Verf. sehr gut S. 162) in neuester Zeit beobachtet, wie die Führer von Secten Deutschland durchziehen, und unter den Augen der Behörden, in der Dienstkleidung der Diener der anerkannten Kirchen, unter dem Namen Pfarrer, ein neues kirchliches System an Orten, wo weder die Personen noch ihre Lehre dem Staate bekannt, und also denkbarer Weise auch nicht anerkannt und gebilligt sind, zu verbreiten, und so alle religiösen Bande zu lockern, und unter der nicht urtheilsfähigen Menge nur Mißtrauen gegen das Bestehende und daraus entstehende gänzliche Glaubensleere zu veranlassen die vollste Freiheit haben; und damit die Beschränkungen vergleicht, die im Interesse der öffentlichen Ordnung und des Schutzes der anerkannten Kirchensysteme, den verfassungsmäßigen Organen dieser, aufgelegt sind und gehandhabt werden, so wird man doch zugestehen müssen, daß ein nicht Jedem gegebener Scharfsinn dazu gehört, darin die Einheit des leitenden Princips aufzufinden.“ Wohin soll

es aber kommen, wenn das Staatsleben nicht nach festen Prinzipien geleitet wird? (ibid.)

3) Im Bisherigen hat die Hauptsache, das, um was es sich zuletzt nicht blos vorzugsweise, sondern allein handelt, wohl schon durchgeleuchtet, aber noch nicht besondere Erwähnung gefunden. Was ist dieß? Kurz gesagt: der revolutionäre, und zwar politisch revolutionäre Charakter der in Frage stehenden Bewegung. Man glaube ja nicht, es handle sich um Vereinigung der religiös getrennten Parteien Deutschlands, um Gründung einer Religion aus religiösem Bedürfniß. Wo hat auch nur ein Schein von Religion und Religiosität sich sehen lassen auf der ganzen Route von Laurahütte bis Konstanz? Es ist nicht zu sagen, wie sehr eingenommen und beschränkt Jemand sein müßte, um ein religiöses Interesse in dieser Wühlerei zu erkennen. Nein! Umwälzung der bestehenden Verhältnisse, Beraubung der Besitzenden, Umsturz der Throne — das ist's, worauf es geht. Diesen Punkt haben sowohl H. v. Linde als der Verf. der „Betrachtung" vortrefflich hervorgehoben und besprochen. Nachdem die Volksaufwiegler auf die verschiedenste Weise, seit der französischen Revolution, ihre rebellischen Versuche gemacht haben, immer aber zur rechten Zeit entdeckt worden sind, haben sie nun in unsern Tagen begonnen, das Gleiche unter der Maske religiöser Reform zu versuchen.[1]) Die Staaten, sagen die Wühler, sollen ohne Christenthum sein, insbesondere soll die katholische Kirche nicht mehr existiren, denn sie sei staatsgefährlich;[2]) sie wissen recht wohl, daß, so lang die Unterthanen christlichen Glauben haben, insbesondere die Katholiken treu

1) Betrachtung rc. Vorr. I ff.

2) Ebendas. S. 99 ff.

an ihrer Kirche hängen, es mit dem politischen Rebelliren nicht gehen kann. „Es kann keinem besonnenen Beobachter entgehen, daß unter der Betheiligung an den religiösen Streitigkeiten Viele es nur auf Verbreitung und Durchführung ihrer politischen Ideen und Plane abgesehen haben, weil sie mit dem Sturze aller kirchlichen Systeme und Einrichtungen, und Ausrottung religiöser Ueberzeugungen und Anhänglichkeit an Kirchenthum, den Nachsturz weltlicher Zustände, die man beseitigt wünscht, voraussehen; und daß diese Voraussicht, nach Zeugniß der Geschichte, überall sich bewährte, wo man erst die Religion beseitigen mußte, um die politischen Umwälzungen durchführen zu können, dieser Umstand muß, was nicht oft genug wiederholt werden kann, den Regierungen die Frage nahe legen: wie sie sich bei allen Umtrieben des Tages zu benehmen haben." [1]) Wahrlich! wie könnte

---

1) Betrachtung rc. S. 120. vrgl. Staatskirche rc. S. 115—117, wo ein Anhänger des modernen Philosophismus, die geborene Freunde des Rongethums sind, also redend eingeführt wird: „Der Kampf, den wir führen, gilt dem Bestehenden, man muß dies der immer bereiten, offiziösen Bemäntelungssucht deutlich sagen, allem Bestehenden, dem Bestehenden überhaupt. Ein Zersetzungsprozeß aller bestehenden Verhältnisse wird beabsichtigt. Um dies aber im Bereiche und unter den Augen der Gewalt thun zu können, mußten wir freilich unser letztes Wort zurückhalten; wir durften nicht sagen, wie es mit unserer Kritik beschaffen, wie sie rein negativ und destructiv sei, und daß der Kampf allem Bestehenden gelte. Unsere Angriffe durften nicht auf das Ganze, sondern immer nur auf einzelne Theile des Bestehenden gerichtet sein. Indessen war auch das Letztere schon der Mühe werth; durften wir auch nicht dem Staate als solchem, dem Staate seinem Wesen und Begriffe nach, zu Leibe gehen, und ihn als Manifestation der Unfreiheit darstellen, so kamen wir doch zu demselben Resultate, wenn wir alle bestehenden

hierüber — daß es rein auf politische Umwälzung abgesehen ist — Jemand im Zweifel sein, nachdem man gesehen, welche politische Männer, was für Volksabgeordnete sich den reisenden Declamateurs in die Arme geworfen; da man täglich sieht, welcherlei Literaten sich der Sache mit Wärme annehmen (ein Beispiel sind die zwei Eingangs erwähnten und kurz beurtheilten). Von den Ronge, Czerski, Würmle, Kerkler, und wie sie alle heißen, die als Prädikanten figuriren, hat man politische Umwälzung, überhaupt etwas Bedeutendes, Gefährliches nicht zu fürchten; die sind denn doch gar zu sehr „auf der Stufe der untern Volksklasse"; aber daß ihr Rumoren und Declamiren, das in andern Zeiten als Wahnsinn wäre verlacht worden, Wiederhall findet durch ganz Deutschland, daß dem Weltgeschichtemachen beim Wein- und Bierglas, welches beim Herrschen eines andern Zeitgeistes in ein Irrenhaus verwiesen worden wäre, gerade Diejenigen sich anschließen, die durch ganz Deutschland sich als Volksbeglücker unaufhörlich geltend machen, und daß all dies geschehen durfte, daß, vom Haß gegen die Kirche geblendet, selbst Solche ruhig zusahen, vielleicht sogar begünstigend, die im Uebrigen sich berufen fühlen, es auch sind, das Bestehende, Gesetz und Ordnung, Religion, Staat und Kirche zu erhalten; daß man dem Ronge Anlaß gegeben hat, sich mit Königen zu brüsten, dem Volk zu sagen, „haltet euch nur zu mir, fallet ab von euerm Glauben; euer König

Staatsformen und vorhandenen Verfassungen als dem Begriffe der allgemeinen Freiheit nicht entsprechend darstellten; durften wir auch nicht direct mit dem Atheismus hervortreten, so konnten wir doch den Versuch machen, die einzelnen Stufen des religiösen Bewußtseins in sich zu zersetzen."

hat nichts dagegen" — das giebt der Sache Bedeutung, sehr ernste Bedeutung; es ist dieß ein Zeichen der Zeit, das auf eine nichts weniger als wünschenswerthe Zukunft deutet. Hievon wird sich lebendig überzeugen, wer die von uns angezeigten Schriften liest; und gut, wenn Diejenigen sich davon überzeugten, welchen Beruf und Macht geworden ist, auf den Lauf der Zeiten bestimmend einzuwirken!

Wir konnten, im Raum beschränkt, nur andeuten, was genannte Schriften enthalten, nur die Resultate namhaft machen. Daß aber diese Resultate nicht einfach ausgesprochene Behauptungen, sondern wirkliche Resultate, aus ernsten, gründlichen Erörterungen seien, brauchen wir Denjenigen, welche Herrn v. Linde kennen, nicht erst zu sagen. Wir schließen daher mit dem Wunsche, beide erörterten Schriften mögen recht viele Leser finden, und mit der Versicherung, Jeder, der sie liest, werde daraus nicht blos vorübergehende Orientirung, sondern bleibende Belehrung und Nutzen schöpfen.

Mattes.

2.

Die morgenländische orthodoxe Kirche Rußlands und das europäische Abendland. Von Johann Friedrich Heinrich Schlosser. Heidelberg, in Commission bei J. C. B. Mohr. 1845. VIII u. 132 S. gr. 8. Pr. 1 fl.

Die vorliegende Schrift ist ein kräftiges Wort zur rechten Zeit. Wir haben es erlebt, wie Rußland die unirten Griechen Anno 1839 und in den folgenden Jahren durch

List und unerhörte Gewaltthat von Rom losriß und mit der schismatischen russisch-griechischen Kirche, die sich selber die morgenländische orthodoxe nennt, verschmolz. Der offizielle Ausdruck hierfür lautete: „durch Liebe vereinigt," aber der Jammerruf der Mißhandelten drang durch die ganze Welt und preßte selbst dem hl. Vater in zwei berühmten Allokutionen rührende Worte aus (den 22. Nov. 1839 und 22. Juli 1842), so daß Jedermann erkannte, bei dieser „liebevollen Vereinigung" sei die Knute das instrumentum pacis gewesen.

Aber die russische Politik blieb hiebei nicht stehen. Sie will offenbar alle Bewohner des großen Reichs zu einer kirchlichen Genossenschaft zusammenschmelzen, und zwar zu derjenigen, deren oberstes geistliches Haupt der Czar selber ist. Sie will, um es kurz zu sagen, einen Cäsareopapismus aufrichten, wie die Welt noch keinen gleichen gesehen hat. Der Czar soll weltlicher und geistlicher Regent von 63 Millionen Unterthanen sein. Darum werden jetzt, nachdem man mit den unirten Griechen fertig geworden ist, alle Mittel versucht, um auch die lateinischen Christen und die Protestanten mit der russischen Kirche zu amalgamiren.

Wer aber nach so ungeheurer abnormer Gewalt strebt, der hat noch Weiteres im Auge. Es ist wohl zu beachten, daß die schismatisch-griechischen Unterthanen anderer Fürsten bis auf den heutigen Tag die Kirchengebete für den russischen Kaiser verrichten, und schon im Jahre 1619 hat sich der Patriarch Theophanes von Jerusalem verbindlich gemacht, „am Grabe des Erlösers unablässige Gebete zu dem Allmächtigen hinaufzusenden, daß er dem Czar seine Feinde zu

Füßen lege, auf daß er der einzige Herrscher werde auf der ganzen Erde."

Man muß gestehen, das war offen gesprochen. Aber auch in unseren Tagen fehlte es an ähnlichen offenen Aeußerungen nicht, und namentlich ist wiederholt von Russomanen eine große welterobernde Bewegung der Slaven prophezeit worden, wobei die Türkei und Deutschland die erste Beute sein würden. Man braucht auch in der That kein großer Politiker zu sein, um die Gefahr zu ahnen, welche uns, unserer kirchlichen und bürgerlichen Freiheit droht, wenn der russischen Politik ihr Plan gelingen sollte, alle ihre Unterthanen in eine von einem einzigen Willen ganz und gar abhängige Masse zu verschmelzen.

Mag sie dieß nun erreichen oder nicht, wir Deutsche müssen auf jeden Fall auf diese Gefahr gefaßt sein, und darum hat der verehrungswürdige Verfasser der vorliegenden Schrift es sich zur Aufgabe gemacht, einige ernste Worte hierüber an ganz Deutschland zu richten. Unter Anderm sagt er: „Was unserm Vaterlande, allen und jeden ihm von außen möglicher Weise drohenden Gefahren gegenüber, vor allem Noth thut, und worin sich mit der Ueberzeugung der edelsten und weisesten Staatsmänner die einstimmigen Wünsche aller einsichtigen und aufrichtigen Vaterlandsfreunde vereinigen, ist unverkennbar dieß, daß mit der Entwicklung der von außenher Bedenken erregenden und mögliche Conflikte bereitenden fremden Zustände, im Innern von Deutschland die Bestrebungen immer innigerer Einigung, die Mehrung ächter Eintracht und edlen Gemeinsinns, die glückliche, friedliche, allein dauerndes Heil bringende und die Nationalkraft befestigende Versöhnung und Lösung aller noch unter uns

vorhandenen Zwiespältigkeiten, Hand in Hand gehen mögen. Wird aber dieses edle Ziel fest und unverrückt ins Auge gefaßt, und der immer vollständigeren Erreichung desselben, mit Aufopferung aller kleinlichen Rücksichten engherziger Selbstsucht, auf gesetzlichem Wege, mit Ernst und ruhiger Beharrlichkeit nachgestrebt, dann dürfen wir auch die feste Zuversicht hegen, daß, sollte es im ewigen Rathe beschlossen sein, daß früher oder später der „„am Ostrande des lebenvollen Welttheiles sich erhebende Koloß glaubensbegeisterter und klug gelenkter Menschen sein Antlitz gegen Abend kehre, um die Deutschen für altes Unrecht Strafe zahlen zu lassen““ [1]), derselbe dann nicht auf ein „„von Parteiungen zerrissenes und für fremdes Uebergewicht bewunderungsreiches Deutschland““ [2]) stoßen, sondern daß vielmehr die etwaigen Bestrebungen dieses Kolosses, sich durch List oder Waffengewalt zum Herrn unserer Geschicke zu machen, an der Eintracht und Tapferkeit eines großen, edlen, kräftigen und einmüthigen Volkes scheitern werden, und es keinem Fremden gelingen werde, das alte divide et impera gegen unser theures Vaterland geltend zu machen“ (S. 176 f).

Uebrigens ist diese vorliegende Schrift nicht blos eine Paränese, sondern auch eine Geschichte, nämlich ein historischer Ueberblick über die russische Kirche, ihre Gestaltung und ihr Verhältniß zur römischen seit dem Beginne der erstern im neunten Jahrhundert bis auf die Gegenwart herab. Höchst interessant sind hier vor Allem einige mitgetheilte Auszüge aus den russischen Ritualbüchern. Vor der Los-

---

1) Worte eines Russomanen in der Augsb. Allg. Ztg. 1839. Beilage zu Nr. 243 u. 244.

2) Worte desselben.

trennung von Rom verfaßt, haben diese noch immer eine Menge Stellen in sich, welche den Primat der römischen Kirche ausdrücklich anerkennen. Am Gedächnißtage des hl. Papst Silvester (Sec. IV.) z. B. wird dieser Heilige im Gebete von den Russen also angeredet: „Du bist das Haupt der geheiligten Versammlung; du verherrlichtest den Thron des Apostelfürsten; göttliches Oberhaupt der heiligen Bischöfe" ꝛc. Und auf den Papst Leo I. heißt es: „Welchen Namen soll ich heute Dir geben? Soll ich dich nennen den wunderbaren Herold und die feste Stütze der Wahrheit, das ehrwürdige Haupt des obersten Conciliums, den Nachfolger auf dem höchsten Throne des hl. Petrus, den Erben des unbesiegbaren Felsen, und den Nachfolger in seinem Reiche?" Den P. Martin aus dem siebenten Jahrhundert preist die russische Kirche mit den Worten: „Du ziertest den göttlichen Thron des Petrus, und indem du die Kirche auf diesem unerschütterlichen Felsen aufrecht erhieltest, verherrlichtest du deinen Namen: glorreichster Meister aller rechtgläubigen Lehre, Wahrheit verkündender Mund der heiligen Gebote, um welchen das gesammte Priesterthum und die gesammte Rechtgläubigkeit sich vereinigten, um die Häresie zu verdammen." Von Gregor II. (Sec. VIII.) heißt es: „Gott berief dich, daß du der oberste Bischof seiner Kirche seiest, und der Nachfolger Petri, des Fürsten der Apostel." Noch viele andere Beispiele dieser Art hat H. Schlosser zusammengestellt, wir aber heben nur noch die Stelle aus, wo Papst Leo III. (ums Jahr 800) also angeredet wird: „O du oberster Hirte der Kirche, vertritt du die Stelle Jesu Christi" u. s. f.

Es drängt sich die Frage auf, wie denn der Russe, der täglich solches liest, singt oder betet, im Schisma beharren könne.

Die Antwort hierauf ist in der **Kormczaia Kniga**,[1]) dem russischen Corpus juris canonici, enthalten, wo in longum et latum ausgeführt wird, der Bischof von Rom sei von Anfang an der Primas in der Kirche gewesen, aber durch den Frjagischen Riga Karul (d. h. Frankenkönig Carl d. Gr.) sei das Abendland und damit der römische Stuhl häretisch geworden, und seitdem würden die römischen Bischöfe von den Orientalen natürlich nicht mehr in ihrem Primate anerkannt. Einen ausführlichen Auszug aus dieser Kormczaia Kniga hat H. Schlosser S. 92—112 mitgetheilt, und dabei die Analyse des kürzlich verstorbenen gelehrten Kopitar in den Wiener Jahrbüchern (1823—26) zur Vorlage gehabt. Das von H. Schlosser Mitgetheilte zeigt auch die ungeheure Ignoranz der Verfasser dieses russischen Gesetzbuches, welches in den Jahren 1787 und 1816 neu aufgelegt wurde, ohne daß man für gut gehalten hätte, auch nur die gröbsten Unwahrheiten auszulassen, wenn selbe nur geeignet waren, das Volk gegen die Abendländer zu fanatisiren. So heißt es darin, ein Papst, Petrus Lombardus (der bekanntlich Bischof von Paris, aber nie Papst war), habe den lateinischen Geistlichen **befohlen, sieben Frauen zu nehmen!** Vielleicht hörte der russische Ignorant davon, daß Petrus Lombardus die sieben Sakramente zuerst vollständig aufzählte, und die Ehe septimo loco setzte.

In das Einzelne der russischen Kirchengeschichte wollen wir dem H. Verfasser nicht folgen, so interessant auch der Gegenstand an sich ist, und so sehr er die Aufmerksamkeit

---

1) Der Titel bedeutet: „gottgehauchtes Steuerbuch", d. i. Anleitung, das Schiff der Kirche zu regieren.

jedes Gebildeten in Anspruch nimmt. Namentlich ist die Angelegenheit wegen des Zusatzes filioque im Symbolum sehr ausführlich behandelt, und sehr gut dargethan, wie nicht nur nach der Absetzung des Photius, sondern auch nach der des Michael Cerularius im eilften Jahrhundert [1]) wieder eine zeitweise Verbindung der griechischen Kirche mit Rom eintrat, bis die alte Abneigung und neue Reibungen die Spannung immer mehr vergrößerten und die völlige Entfremdung immer mehr herbeiführten. Die erste Spur, daß auch die russische Kirche an diesem Schisma Theil genommen habe, zeigt sich übrigens erst im J. 1118.

Wir können nicht schließen, ohne auf ein paar Punkte aufmerksam zu machen, in denen der H. Verfasser sich geirrt zu haben scheint. In der dogmenhistorischen Ausführung über das filioque wird auf Seite 35 Theodor von Mopsuestia Vorläufer der pelagianischen und nestorianischen Irrlehre genannt. Dieß ist jedoch in Beziehung auf den Pelagianismus nicht der richtige Ausdruck, denn wenn gleich Theodorus an dem Kampfe über die Gnadenlehre zu Gunsten des Pelagianismus Antheil nahm, so paßt doch die Bezeichnung „Vorläufer" nicht auf sein Verhältniß zur fraglichen Irrlehre.

Auf derselben Seite 35 wird der heilige Johannes Damascenus denjenigen griechischen Theologen beigerechnet, durch welche die Ansicht, daß der heil. Geist nur vom Vater ausgehe, zur Herrschaft gelangte. Der Herr Verfasser bezieht

---

1) Der Patriarch Cerularius wurde nämlich vom griechischen Kaiser exilirt wegen politischer Vergehen.

sich hier offenbar auf eine Behauptung des seligen Professor Klee in seiner Dogmengeschichte Thl. I. S. 221. Soll aber damit ausgesprochen sein, daß Johannes von Damascus an der griechischen Irrlehre wirklich participirt habe, so wäre diese Anklage ungerecht. Es ist zwar richtig, daß Johannes im Ausdruck von den Lateinern abwich, aber eine Abweichung vom Inhalte des Dogma's selbst glauben wir bei ihm nicht zugeben zu dürfen. Vgl. hierüber Perrone, praelectiones theol. ed. Paris. T. I. p. 601, im Tractatus de Trinitate cap. 5 ad 7, und die Vertheidigung der Orthodoxie des Johannes von Damascus durch Lequien in den Anmerkungen zu der Stelle Joh. Damasc. de orthod. fide I, 8.

Auf S. 37 wird weiterhin die Behauptung aufgestellt, der Zusatz filioque finde sich schon in dem Symbolum der ersten Synode von Toledo gegen die Priscillianisten um das Jahr 400. Ich weiß, daß auch Herr Prof. Döllinger (Lehrb. der K. G. Bd. I. S. 428) dieselbe Ansicht vorgetragen hat, und daß in den Akten der fraglichen Synode, wie sie jetzt vor uns liegen, allerdings das filioque sich findet (Harduin Coll. Conc. T. I. p. 993). Allein schon aus der Ueberschrift des fraglichen Symbolums geht hervor, daß die vor uns liegende Form nicht dem Concil vom Jahre 400, sondern einem spätern, unter dem Pontifikat Leo's d. Gr. abgehaltenen angehören müsse, weßhalb die Brüder Ballerini behaupteten, das Symbol der ersten Synode zu Toledo v. J. 400 sei ungefähr 50 Jahre später von einer andern — sonst unbekannten — Synode in derselben Stadt wiederholt und mit dem Beisatz filioque versehen worden. Richtig machte auch schon Quesnel in der 14ten Dissertation zu seiner Ausgabe

der Werke des heil. Leo d. Gr. darauf aufmerksam, daß der Beisatz filioque in drei der besten Codices des toledanischen Symbolums fehle. Vgl. Natalis Alex. Hist. eccl. T. V. p. 135 sq. ed. Venet. 1778 fol., und die dazu gehörige Anmerkung Mansi's auf p. 136. Uebrigens möchte ich auch die Meinung, daß das filioque schon um die Mitte des fünften Jahrhunderts, unter P. Leo d. Gr. (448) auf einer toledanischen Synode in's Symbolum eingeschaltet worden sei, nicht vertheidigen, vielmehr scheint mir jener Zusatz noch jüngern Ursprungs zu sein, wie denn auch in der Regel angenommen wird, derselbe rühre von der dritten berühmten Synode zu Toledo (J. 589) her. (Vgl. Baumgarten-Crusius, Compendium der Dogmengeschichte I, S. 232. Perrone, praelectiones, l. c. p. 608.

Unsere letzte Bemerkung endlich bezieht sich auf S. 64, wo gesagt wird, in den letzten Decennien des 16ten Jahrhunderts hätten wittenbergische Theologen vergeblich versucht, die Griechen für den Protestantismus zu gewinnen. Der H. Verfasser hat sich hier offenbar geirrt, denn nicht wittenbergische, sondern württembergische Theologen haben damals solche Unterhandlungen gepflogen, namentlich Stephan Gerlach und Martin Crusius von Tübingen, wie ich dieß in der Quartalschrift Jahrgang 1843 S. 545 ff. ausführlich erzählt habe. Irrig citirt H. Schlosser bei dieser Gelegenheit auch die Acta et scripta theologorum wittenbergensium et patriarchae constantinopolitani D. Hieremiae etc. Es sollte heißen: Acta etc. wirtembergensium etc. Diese Akten sind aber zu Wittenberg gedruckt worden, was wahrscheinlich den H. Verfasser zu seinem Irrthume veranlaßt hat.

Schließlich wünschen wir, die vorliegende Schrift möge von recht vielen Deutschen nicht nur gelesen, sondern auch beherzigt werden, der geistreiche und edle Verfasser aber, dem wir unter Anderem auch die schöne Ausgabe und herrliche Uebersetzung der Lieder des hl. Franz von Assisi verdanken (Frankfurt, Andreä. 1842), wolle uns bald wieder mit einer Frucht seiner Muße erfreuen.

Hefele.

3.

1) **Geschichte der Reformation und Revolution von England von J. A. Boost.** Augsburg, bei Rieger. 1843. S. 646. Pr. 3 fl. 18 kr.

2) **Geschichte der englischen Revolution von Dahlmann.** Leipzig, Weidmannsche Buchhandlung. 1844. S. 403. Pr. 3 fl. 36 kr.

Für die Beurtheilung der Geschichte der Reformation und der aus ihr entsprungenen Folgen ist nicht leicht eine Zeit geeigneter, als die gegenwärtige. Denn auf der einen Seite hat sich die Geschichtschreibung mit großem Eifer dieser Periode bemächtigt, und eine Menge bisher verschlossener Quellen geöffnet, so daß das historische Material in ziemlicher Vollständigkeit vorliegt. Anderseits geht die Reformation in unsern Tagen in beschleunigtem Laufe dem naturgemäßen Ziele entgegen, nach welchem sie sich in dem Augenblicke eingelenkt hatte, da sie die Kirche verließ. Entweder gelangt sie endlich zur völligen Negation des Christenthums, oder sie sieht sich genöthigt, eine rückläufige Bewegung zum Katholizismus anzutreten, — nachdem sie in bittern Erfah-

rungen die Unhaltbarkeit aller möglichen Zwischenstationen erlebt hatte. Tritt erstere Erscheinung in unserer Zeit mehr in Deutschland hervor, so bemerken wir die letztere mehr in England. — Dadurch hat sie auch das Zeugniß gegen sich selbst abgelegt, daß sie weder eine Zurückführung zum wahren Christenthume sei, noch daß sie auch nur jene christlichen Reste, die sie aus dem Mutterhause der Kirche mit sich in die Fremde genommen, zu erhalten vermöge. Aber wenn auch der religiöse Gewinn ein nichtsbedeutender, oder vielmehr negativer ist, so weiset man uns auf den politischen hin — auf jene freien Institutionen, die den Völkern durch den Protestantismus und die in ihm liegende Geistesbefreiung geworden. Und man weist uns zu diesem Behufe vor Allem auf England hin, welches sich der herrlichsten von allen andern Völkern ihm beneideten Verfassung zu erfreuen habe. Letzteres mögen wir zugeben, aber nicht, daß die Reformation deren Mutter sei. Hat nicht der berühmte Fox im Parlamente erklärt: meine Herrn, die größten Freiheiten, deren sich dieses Reich erfreut, kommen aus der Zeit, da der Papst den Supremat über es hatte? Und selbst die später errungenen Rechte, wie die Habeas-corpus Akte, verdanken ihr Entstehen mehr besondern glücklichen Verhältnissen, oder wenn man einen tiefer liegenden Grund angeben will, mehr dem englischen Volkscharakter, als dem Wesen des Protestantismus. Ja wir behaupten mit Recht, die Entwicklung der politischen Freiheiten des englischen Volks sei durch die Reformation zurückgeworfen und gehemmt, statt gefördert worden. Wir haben hiefür Dahlmanns Zeugniß, welcher in diesem Punkte gewiß nicht partheiisch ist. Er sagt in seiner Einleitung: „am höchsten schlagen wir die Unter-

brechung einer unter den großen Eduarden stetig zur Freiheit fortschreitenden Entwicklung an. Zwar ihre Formen bestanden fort, zum großen Heile für die Zukunft, aber der Geist des innern Friedens und der Versöhnung war dahin, und zwei Jahrhunderte vergiengen, bevor er auf wunderbar verschlungenen Wegen wieder gefunden ward. Diese zwei Jahrhunderte sollen uns beschäftigen." — Nach diesen einleitenden Bemerkungen gehen wir zu unsern Geschichtswerken über.

Die verdienstvollen Leistungen des Herrn Boost haben bereits unter den Katholiken allgemeine Anerkennung gefunden, und demselben das Recht einer dauernden Achtung verschafft. Es ist seine Bemühung, in der Geschichte der Reformationen zugleich die der Revolutionen nachzuweisen, ein sehr zeitgemäßes Unternehmen. Mehr noch, als desselben Verfassers Geschichte der Reformation und Revolution in Frankreich hat uns das vorliegende Werk angesprochen. Hier hat die ganze Darstellung mehr innere Einheit, und einen natürlich gegebenen Zusammenhang. Eine kritische Geschichte hat er uns nicht geben können und wollen. Wer indeß dieses Werk bloß für einen Auszug aus Lingards Geschichte von England halten wollte, würde sich täuschen. Der Verfasser hat noch viele andere Quellen, und ist nicht selten von Lingard abgewichen; zum Theil mit Recht, wie uns scheint, zum Theil in einem nicht ganz zu rechtfertigenden Bestreben, alles von Seite der Katholiken Geschehene zu rechtfertigen. Besonders hat er nicht genug die bedauernswerthe Schwachheit und Nachgiebigkeit hervorgehoben, in welcher der größere Theil des höhern und niedern Clerus vor der Tyrannei des achten Heinrich sich beugte. Glauben wir auch nicht, daß sich dieser durch hartnäckigeren Wider-

spruch hätte imponiren lassen, so wäre doch die englische Kirche aus jener Zeit mit mehr Kronen der Martyrer geschmücket, und je mehr Seelen ihr Leben hingegeben hätten für das Zeugniß ihres Glaubens, um so größer die Hoffnung des bälderen Aufhörens ihrer Trennung von der Mutterkirche. Aber ausgenommen die Klostergeistlichen, Klosterfrauen und das Volk ließ der größere Theil der höhern Geistlichkeit, besonders aber das Parlament Alles mit sich anfangen. Zuerst katholisch, dann unter Heinrich VIII. englisch-apostolisch-katholisch, unter Eduard VI. deutsch-protestantisch, unter Maria katholisch, unter Elisabeth hochkirchlich, hieng die Mehrzahl von dem Winke der herrschenden Macht ab. Doch müssen wir hier wieder gestehen, daß die Hervorhebung dieser Schattenseiten weniger in dem Plan des Boost'schen Geschichtswerkes liegt. Er will die außerkirchliche Reformation, deren Folgen, und die schmählichen Mittel, die zu ihrem Gelingen angewendet wurden, darstellen. — Das Leben Heinrich's VIII. ist bekannt genug; und es wäre ein verzweifeltes Unterfangen, das Leben dieses blutdürstigen Tyrannen rein zu waschen. Leider, daß Cardinal Wolsei ihm ein zu bereitwilliger Diener war. Das einzige Lob, das er verdient, sagt Lingard, ist, daß der König sich noch einigermaaßen in Schranken hielt, so lange Wolsei am Ruder war. Letzterer sagt selbst, daß er oft Stunden lang vor dem Könige auf den Knieen gelegen sei, um seine Leidenschaften zu bezwingen. Leider, daß er über dem Dienste des weltlichen Herrn den dem Oberhaupte der Kirche schuldigen Dienst allzusehr vernachlässigte, daß er den Trennungsversuchen seines königlichen Herrn sich nicht mehr widersetzte, sondern vielmehr auf dieselben eingieng, daß er mit überängstlicher Sorge an seine Stelle sich anklammerte, daß er

den in seinen Verhältnissen doppelt sündhaften Plan hegte, und durch alle Mittel zu realisiren suchte, die Würde des Oberhaupts der allgemeinen Kirche zu erhalten. —

Von dem Leben der jungfräulichen Elisabeth hat Boost nach Kräften den täuschenden Vorhang hinweggezogen, durch welchen sie mit einem falschen Scheine von Glorie bestrahlt wurde. Merkwürdig freilich ist ihre Regierungszeit. Eine Zeit der Ruhe und des Wohlstandes für das Reich — allein wenn der Mensch und vor allem der Regent aus seinem Leben und aus seinem Ende zu beurtheilen ist, so war das Leben der Elisabeth ein trauriges und unseliges. — Eine Menge von widrigen Verhängnissen, welche abzuwenden nicht in seiner Macht stand, brachte Karl'n I. auf das Schaffot — und die englische Nation lud auf sich die schreckliche Schuld des Königsmords. Ein trauriges Schicksal verfolgt das Haus Stuart bis zu dessen Untergang. Die göttliche Strafgerechtigkeit lastet über Völkern und deren Führern; die Kinder und Kindeskinder müssen büßen und sühnen die Missethat der Väter, und nicht eher kommen bessere Zeiten, bis diese aufgehäufte Schuld gesühnt ist. Der Verfasser hat diesen Gedanken in seiner englischen Geschichte trefflich durchgeführt. —

2) Dahlmann's Geschichte der Revolution in England ist bekannt. Sie ist ein Versuch, die Geschichte populär und volksthümlich zu machen, und ihr einen Zugang zu verschaffen in die Kreise, in welchen sonst eigentlich gelehrte Bildung nicht angetroffen wird. Sie ist darum ohne Citate und ohne neue Resultate. Hat sie ihren Zweck erreicht? Wir zweifeln; der Dahlmann'sche Stil ist zu prägnant und sententiös, er fordert eine gespannte Aufmerksamkeit, der

Leser wird nicht so in die Sache eingeführt, daß er, ohne es gleichsam zu merken, von der Strömung der Darstellung fortgezogen, und seine Aufmerksamkeit stets gespannt erhalten würde. Der Verfasser will in Wenigem Vieles sagen; er hat Gedanken im Hintergrunde, die er nur mit leichten Pinselstrichen andeutet.

Die Hauptsache ist also die Darstellung und Zusammenstellung, so wie das Urtheil über die Ereignisse in dem Dahlmann'schen Buche. Selten ist ein Protestant unbefangen in der Geschichte der Reformationsperiode. Wirklich fühlten wir uns auch in diesem Buche vom Eingange an bis zur Hälfte der Regierungszeit Heinrichs VIII. durch jene Ungerechtigkeit und jenes vornehme großthuerische Absprechen angewidert, das so gerne bei protestantischen und s. g. lieberalen Schriftstellern gegen alles Katholische hervortritt. Wenn man dann den großen Ernst und die pathetische Würde, die aus jeder Zeile hervorsticht, wenn man die ängstliche Nachahmung des Stils der alten Geschichtschreiber, des Thucydides und Tacitus mit diesem hoffärtigen Absprechen vergleicht, so ist der Eindruck des Ganzen nur um so widerlicher. Wir waren ganz erstaunt, bei einem Manne solchen Ernstes, wie Dahlmann, den leichtsinnigen und unbesonnenen Satz zu finden: „Aber es mag schwer sein, es einem Cardinal an List zuvorzuthun." Hiermit ist einem ganzen Stande eine sittliche Makel angehängt, eine Ungerechtigkeit, die durch keinen Schatten von Recht vertheidigt werden kann, zudem da der Cardinal Campeggio, in Bezug auf welchen dieses gesagt, ein sehr ehrlicher und gewissenhafter Herr war. So etwas würde ein Tacitus oder Thucydides gewiß nicht gesagt haben; doch müssen wir beifügen, daß wir im Verlaufe des Werkes auf eine

billigere Beurtheilung gestoßen sind. Dahlmann hebt es mit Recht hervor, daß bei dem Angriffe Philipps gegen Elisabeth die Katholiken eben so entschieden und begeistert Parthei für ihr Vaterland genommen haben, wie die Protestanten. Er will die schwarze That der Hinrichtung der Maria Stuart nicht durch heuchlerische Umredung beschönigen. „Am 8. Februar fiel Mariens Haupt, im neunzehnten Jahre ihrer Gefangenschaft. Auch ihre Feinde bekennen, daß sie mit voller Ergebung, und treu ihrem Glauben starb. Auf die Nachricht läutete man in London 24 Stunden lang mit allen Glocken und zündete Freudenfeuer vor den Hausthüren an wie am St. Johannes-Abend." So sehr waren die Gemüther durch den blinden Partheihaß bereits um alle Menschlichkeit gebracht, und man redet uns noch von dem feierlichen Te deum, das in Rom auf die Nachricht von der Pariser Bluthochzeit gehalten wurde. Den Charakter Cromwells scheint uns Dahlmann richtig zu würdigen. — Weil Dahlmann die Unpartheilichkeit nicht bei Seite gesetzt, und nicht unbedingt in die protestantische Lärmtrompete gestoßen, wurde er beinahe als Jesuit und als blinder Nachtreter des „ultramontanen" Lingard ausgeschrieen. Ein gewisser Gumpach am Niederrhein hat eine eigene Schmähschrift gegen Dahlmanns Geschichte unter das Volk geworfen, dieselbe wurde aber mit verdienter Verachtung aufgenommen. — Wir haben nur zu wünschen, daß die Geschichte immer mehr ihres mythischen, und von den Partheien nach Lust und Leidenschaft gemodelten Gewandes entkleidet werde. Alle Enthüllungen können dem Katholicismus nichts schaden.

Dr. Gams.

4.

Institutions liturgiques par le R. P. Dom. Prosper Guéranger, abbé de Solesmes. Tome I. A Paris etc. 1840. — XXVIII. 519. Großoctav. Pr. 5 Fr. 50 Cent.

Es ist dieß Werk aus demselben Kreise neuerwachter wissenschaftlicher Bestrebungen in Frankreich hervorgegangen, wie die im vorigen Jahrgange angezeigten Origines de l'église Romaine, und zwar ist dieß Lehrbuch der Liturgik, wovon der erste Band 1840 erschienen, die Frucht zwölfjähriger Studien des Abtes dieser neuen Benediktinergesellschaft zu Solesmes (da man sie nicht Abtei wird heißen dürfen), während das andere Werk mehr die gemeinsamen Arbeiten ihrer Mitglieder uns mittheilt. Dieser erste Band nun enthält eine ziemlich ausführliche Geschichte der Liturgie und zugleich der Liturgik, d. h. ihrer Schriftsteller, bis Anfangs des 17ten Jahrhunderts; und nachdem hiedurch (wenn im folgenden Bande die Geschichte zu Ende geführt sein wird), wie der Verfasser sagt, der rechte Standpunkt zur Beurtheilung aller liturgischen Fragen gewonnen, sollen in vier weitern Bänden alle einzelnen Theile der Liturgie sowohl nach ihrer historischen Entwicklung, als nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung im Ganzen der Liturgie abgehandelt werden. Schon diese Geschichte der Liturgie ist nach des Referenten Ansicht ungemein interessant, und es wird durch dieselbe die vom Verfasser ausgesprochene Ueberzeugung (S. 7. 8.), daß die **Liturgik nicht weniger ein Gegenstand des Studiums für alle kirchlichen Personen sein sollte, als Dogmatik, Moral und Casuistik, hinlänglich begründet.** Der Verfasser möchte

darum auch mit seinem Werke der kirchlichen Wissenschaft seines Vaterlandes einen neuen Zweig einpflanzen; denn er beklagt es, daß, während in allen katholischen Lehranstalten Europa's die Liturgik unter die Lehrfächer zähle, selbe in Frankreich die Vergessenheit theile, in welche die Wissenschaft des canonischen Rechts jetzt gerathen sei. Allein er gibt dann auch gleich als Erklärungsgrund für diese Erscheinung den Umstand an, daß in Frankreich eigentlich keine sichere, unbestrittene und der katholischen Einheit entsprechende Liturgie bestehe, indem die Kirchen daselbst wenigstens zehnerlei verschiedene Missalien und Breviere (und wohl auch ebenso Ritualien u. s. w.) gebrauchen, und das älteste dieser Bücher am Anfang des 18ten Jahrhunderts noch nicht existirte, ja einige davon erst in unserm Jahrhundert das Tageslicht erblickt haben — wohl für viele deutsche Theologen eine Neuigkeit. Angesichts dieses Zustandes ruft er aus: Comment bâtir sur ce sable? Quelle harmonie faire ressortir dans ces règles qui n'étaient pas hier, et seront demain modidifiées, ou peut-être remplacées par des règles toutes contraires? Comment montrer la tradition, cette nécessité première de toutes les institutions catholiques, dans des formules et des usages tout nouveaux? Wirklich zeigt schon dieser erste Band noch die Anfänge der merkwürdigen Erscheinung auf, daß nachdem man in Frankreich die von Pius V. herausgegebenen Kirchenbücher fast allgemein mehr oder weniger angenommen hatte, eine Opposition gegen die Einigung in der römischen Liturgie sich erhob, die zu der schon bemerkten Zerrissenheit führte. Diese Neuerung oder Revolution in der Liturgie ist nach des Verfassers Ansicht auch mit ein Erklärungsgrund für die Möglichkeit, daß das in kirchlicher

Wissenschaft während des 17ten Jahrhunderts so blühende Frankreich bald nachher einer so totalen Verderbniß und Revolution entgegen eilte. Der Verfasser ruft darum aus: Depuis que nous avons rompue l'unité liturgique, notre Eglise a-t-elle éprouvé tant de prospérité? (XVII.)

Nachdem der Verfasser den Begriff der Liturgie festgestellt, und dann die Wichtigkeit des Studiums derselben hervorgehoben, beginnt er seine Geschichte alsogleich mit dem Zustand der Liturgie zur Zeit der Apostel. Wie er hier namentlich es heraushebt, gründet sich die Liturgie und ihre Entwicklung wesentlich auf die lebendige Tradition der Kirche. Darum handelt es sich bei allen wahren Reformen oder Weiterbildungen der Liturgie immer zuerst und zuletzt um die Frage, was ist alte und beständige Ueberlieferung, und was hat sich durch seine Erhaltung in Gebrauch und Leben als auch für die Zukunft anwendbar und probehaltig erwiesen, was dagegen ist neu, mißbräuchlich und partikular unter dieses Eingeschlichenes, oder wegen besonderer veränderter Verhältnisse im kirchlichen Leben nicht mehr haltbar? So wurde z. B. durch Gregor VII. das officium divinum schon so ziemlich in das heutige Breviarium redigirt oder verkürzt, weil er es für unvereinbarlich mit seinen und wohl auch des Clerus Geschäften in dieser Zeit überhaupt fand, so lange dem öffentlichen Gebete obzuliegen, als es in den vorhergehenden Jahrhunderten geschehen war (S. 29 u. ff.); allein er behielt doch durchaus den wesentlichen Inhalt und die wesentliche Form des bisherigen Tages- und Stundengebetes des Clerus (und des mitbetenden Volkes) bei. Wenn aber überhaupt der Geschichte des Missals und Breviers der meiste Raum in diesem Werke gewidmet ist, so kann Referent nicht

umhin, auszusprechen, daß sich ihm aus derselben die Ansicht aufgedrungen habe, Niemand, der diese Geschichte des Breviers gelesen, werde wohl weiter wagen, die Verpflichtung für den gesammten Clerus, das öffentliche oder pflichtmäßige Gebet (außer der Messefeier) nach Vorschrift dieses alten Buches zu üben, im Ernste abzustreiten. Denn in allen Jahrhunderten der Kirche wurde dieß officium divinum für ebenso wichtig gehalten und überwacht wie die celebratio missae; ja zur Zeit der sog. Reformation, unmittelbar vor der liturgischen Reform durch die Päpste des 16ten Jahrhunderts, erregte die Sache des Breviers viel größere und heftigere Kämpfe als die des Missals. Wir sehen übrigens in dieser Geschichte im Allgemeinen, daß die Versuche zu Neuerungen oder Revolutionen in der Liturgie nicht erst von gestern sind. Denn schon im 4ten Jahrhundert wollte bekanntlich Vigilantius den Cultus des äußern Pompes entladen wissen, weil dadurch die ursprüngliche Reinheit desselben verdunkelt werde (S. 106); im 16ten Jahrhundert aber gaben sogar ein Cardinal, Quignonez, und ein Bischof, Ferreri, versuchsweise ein ganz neues Breviarium, das dem alten kaum mehr ähnlich sah, heraus (S. 369 f.), dem bald auch *ein* nagelneues Missale folgte, so wie auch nur die ärgsten in die Kirchenmüsik eingeschlichenen Neuerungen den Papst Marcellus II. dahin stimmen konnten, alle Musik aus den Kirchen verbannen zu wollen. Unsere ueuesten Liturgiereformatoren dürften mit nicht geringem Wohlgefallen hier würdige Vorgänger kennen lernen. Aber sie würden daraus zugleich ersehen, wie unter Anderem die Doctoren der Universität von Paris über den gedachten Cardinal das Urtheil fällten: „er scheint uns auch nicht die seiner Weisheit

entsprechende Mäßigung zu beweisen, wenn man sehen muß, wie er, ohne zu erröthen, seine alleinige Ansicht über die Beschlüsse der alten Väter, den allgemeinen und gebilligten Gebrauch der Kirche und die verbürgtesten historischen Ueberlieferungen setzet." Dann fahren sie fort: „Endlich scheint diese Aenderung des Breviers eine gefährliche Sache zu sein; denn es ist zu befürchten, daß, wenn man sie annimmt, man dahin komme, auf dieselbe Weise das Missale und das Officium missae zu ändern, und vieles Heilige und Heilsame daraus zu entfernen, was zur Zerstörung, nicht zur Erbauung gereichen würde. Mit derselben Leichtigkeit könnte man auch die Ceremonien und Feierlichkeiten bei den Sakramenten, so wie auch die Sakramentalien, wie die Weihungen der Altäre, der Kelche, die Heiligenfeste, das Weihwasser, und viele andere ähnliche Dinge wegschneiden: woraus man deutlich ersieht, welch' gefährlicher Weg durch diese Aenderung des Breviers und diese Neuerung eröffnet ist." (S. 379 ff.) Quignonez hatte nämlich aus seinem neugefertigten Breviere die Antiphonen, Kapitel, Responsorien, viele Hymnen und vieles Andere der Art, „was die Lesung der heil. Schrift hinderte", weggelassen, so daß es nur mehr bestand aus den einfachen Psalmen, der ganzen heil. Schrift des A. und N. Testaments, und den aus den alten Kirchenschriftstellern gezogenen Leben der Heiligen; die sämmtlichen Psalmen waren zur Lesung im Verlauf einer Woche vertheilt, und dieß Jahr aus Jahr ein gleich; wodurch denn auch die Rubriken fast ganz wegfielen, von denen er sagt, „daß sie vordem das Brevier so angefüllt haben, daß kaum das Leben eines Menschen hinreichte, sie vollkommen verstehen zu lernen." (??) Hierauf beziehen sich jene Worte der Doctoren von Paris,

daß man in ähnlicher Weise auch das heil. Meßopfer dieser und jener Ceremonien entkleiden könnte; aber dann wäre es eben auch keine liturgische Handlung mehr gewesen, sondern nur eine Lesung oder Betrachtung, wie jenes neue Brevier aus einem kirchlichen Gebetbuch zu einem bloßen geistlichen Lesebuch geworden war. Man sieht, daß die heutzutage erhobenen Stimmen für Reform, Vereinfachung des Breviers u. s. w. nicht neu sind, daß sie aber auch schon längst ihre Abfertigung gefunden haben, und solche Wünsche (namentlich nachdem unser heutiges Brevier durch Clemens VIII. und Urban VIII. wiederholt einer Verbesserung unterworfen worden) auch für die Zukunft nicht so bald Erfüllung zu hoffen haben. Um übrigens den eigenthümlichen Geist zu bezeichnen, in welchem der Verfasser die Entwicklung der Liturgie auffaßt und beurtheilt, dient am Besten, was er darüber sagt, daß das Brevier und Missale nicht auf dem Concil zu Trient selbst verbessert wurde. „Es hing (sagt er S. 428) nicht an Pius IV., daß diese Reform der Liturgie nicht zu Trient zu Stande kam (denn er sandte die Vorarbeiten Paul's IV. sogar dahin zu weiterer Benutzung); aber der göttliche Stifter der Kirche, der Rom zum Hauptsitz des kirchlichen Regiments, und seine Kirche zur Mutter aller Gläubigen eingesetzt, wußte wohl die Dinge dahin zu führen, wo sie sein sollten; und so geschah die Verkündigung der reformirten Liturgie endlich doch durch die Autorität des erhabenen Einen Oberhaupts der Kirche, und zwar in dieser Hauptstadt der katholischen Welt."

Pfarrer Mennel.

5.

Das Leben der hl. Mutter Johanna Franziska Fremiot von Chantal, Stifterin des Ordens von der Heimsuchung Mariä. Verfaßt von der Mutter Franziska Magdalena von Chauzy, ihrer Nichte und Geheimschreiberin. Aus dem Französ. 3 Bde. Wien 1844, Mechitaristen=Congregationsbuchhandlung. Pr. 3 fl.

Wir erhalten hier eine Biographie, die in ihrem Original zwar schon sehr alt, aber immerhin noch in zweifacher Hinsicht sehr interessant und belehrend ist auch für das größere gebildete deutsche Publikum. Einmal ist dieselbe ein wichtiger Beitrag zur Kirchengeschichte des 17ten Jahrhunderts, da diese Heilige in Verbindung mit dem hl. Franz von Sales der Mittelpunkt einer der schönsten Partien des bewegten kirchlichen Lebens dieser Zeit in Frankreich war. Dann aber ist in dieser Biographie uns die ausführliche Darstellung des Lebens einer von Gott überaus wunderbar geführten Seele dargeboten, welche für jeden Seelenführer, wie ein solcher auch jeder Seelsorger sein soll, aber auch für innigere Christen überhaupt höchst belehrend und anziehend erscheint. Es ist dieselbe in beiderlei Beziehung um so wichtiger, als Alles nicht etwa pragmatisch verarbeitet, sondern ganz actenmäßig erhoben und genau dargestellt ist, also auch das Auffallendste auf geschichtlicher Gewißheit beruht, deren Thatsachen kein Vernünftiger anfechten kann, mag er auch dieselben wie immer beurtheilen. Der Mangel eines sog. Pragmatismus in dieser Biographie, da sogar ein besonderer dritter Theil derselben eigens von den Tugenden der Heiligen handelt, ist dadurch hinreichend ersetzt, daß die Entwicklung

dieses hl. Lebens nach dem Verlauf seiner einzelnen Abschnitte naiv, treu beschrieben wird. Schade ist nur, daß die Uebersetzung dieses Werkes einer der Heiligen selbst sehr verwandten Seele oft so hart ist, und daher der lieblichen Einfachheit des Originals sicher viel benimmt. Zwar haber wir auch im Deutschen schon andere Biographien derselben Tugendheldin, welche uns mehr ihr Leben in der Welt als das im Kloster vorführen, während letzteres im gegenwärtigen vorherrscht; z. B. Leben der hl. Johanna Franziska von Chantal von G. Hettenkofer, Augsburg 1836 (besonders für weibliche Erziehungsanstalten bearbeitet), und eine sie vor der Welt rechtfertigende Beschreibung ihres Lebens von B. Sendtner in dem Taschenbuch: Cölestine, Aschaffenburg 1838. Allein gerade ihre wundersame Wirksamkeit im Orden von der Heimsuchung Mariä, die Theilnahme, welche dieß von ihr gestiftete Institut allenthalben in ihrer Zeit fand, die Kraft, mit welcher sie auf die Heiligung und Heiligkeit so vieler ihrer geistlichen Töchter, so vieler Seelen, die in der Welt bleiben mußten, besonders auch ihrer ganzen Verwandtschaft einwirkte — was Alles in dieser Biographie besonders hervortritt — verdient auch heutzutage noch die Aufmerksamkeit Aller, die ein Leben nach den Regeln des Evangeliums nicht für ein Phantom, und ein Leben der Vollkommenheit nicht für eine Unmöglichkeit halten, sondern vielmehr hierin das beste und einzige Mittel sehen, eine in mannigfaltiges Elend versunkene Welt wieder aufzurichten und zu verbessern. In der That wirkte diese arme und demüthige *Klosterfrau* durch ihre Klöster und sonst mehr *für* die Welt, als hundert andere auch der berühmtesten Frauen *in* der Welt. Denn nicht nur sammelten sich die edelsten und innigsten Seelen

ihres Geschlechtes aus der Verkommenheit und dem Elend des damaligen Weltlebens in ihren schnell sich vermehrenden Klosterhäusern um sie, und wirkten durch ihr Beispiel mächtig auf eine religiöse Erhebung ihrer Zeitgenossen überhaupt ein, sondern die hl. Chantal ward namentlich selbst durch ihre in ihrem Institute gewonnene und gepflegte Seelenruhe und Seelenheiterkeit auch vielen hochgestellten Personen in der Welt eine segensreiche Rathgeberin und Fördrerin in der höchsten Angelegenheit des Lebens. Wenn die gewöhnlich das Wort führende Weisheit die Heiligkeit, und vor Allem die in der Zelle, so gerne als Müßiggang, oder wenigstens als ein unnützes Leben verschreit; so findet diese Verläumdung hier die glänzendste Widerlegung. Nicht minder ist diese hl. Frau in Verbindung mit dem hl. Franz von Sales der evidenteste Beweis, daß die Heiligkeit, wie sie eine Verehelichung mit Gott ist, so auch die wahrste und reinste Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit über das ganze Wesen, alle Schritte und Tritte derer, die sie pflegen, ausgießt, — somit durchaus nichts Finsteres an sich hat, noch haben kann. Es dürfte die Betrachtung und das Studium solcher Persönlichkeiten besonders unserer Zeit, die bei dem Worte Heiligkeit gleichsam ein Schauder befällt — so sehr ist ihr der Begriff derselben abhanden gekommen — nicht unzweckmäßig sein. Diejenigen, welche vor lauter eigener Aeußerlichkeit auch an der Kirche nur Aeußerlichkeiten und keine Innerlichkeit mehr zu gewahren pflegen, mögen aus dieser Biographie erlernen, daß die katholische Kirche die Innerlichkeit recht wohl zu pflegen und zu schätzen weiß, trotz dem, oder vielmehr gerade darin, daß sie sich streng an gewisse äußere Formen und Beschränkungen hält und die Ihrigen daran bindet: denn diese auf ihre

Klostersatzungen so versessene Frau führte doch das tiefstinnerliche und geistig freieste Leben. Wenn in neuester Zeit diejenigen weiblichen Orden, welche sich dem Dienste der Nächstenliebe opfern, fast alleinige Anerkennung finden zu wollen scheinen; so darf dem der Salesianerinnen insofern auch wieder einige Aufmerksamkeit gewidmet werden, als er das ascetische oder contemplative Moment mit dem des praktischen Liebesdienstes zu vereinigen weiß. Und wenn vielleicht einmal der Fluch der Unfruchtbarkeit an höhern religiösen Erscheinungen wieder mehr von Deutschland weichet, so könnte die Verpflanzung dieser Biographie auf deutschen Boden noch eine höhere Bedeutung erlangen. Jedenfalls darf der Widerspruch der Zeitgenossen im Allgemeinen die Ueberzeugung nicht erschüttern, daß, was edel und erhaben, den höchsten Ideen unsers Glaubens gemäß ist, seiner Zeit sich wieder erwecken lasse, wenn gleich jetzt noch nicht die geringsten Lebenszeichen davon sich bemerklich machen. Das Beispiel des heiligen Bischofs von Genf, der für seine Theilnahme an der Ordensstiftung unsrer Heiligen, und seine eifrige Förderung derselben sich mancherlei Vorwürfe gemacht sehen mußte, zeigt, daß die höchsten Gedanken und Unternehmungen, wenn sie auch von den Gemäßigtsten, Bescheidensten und Umsichtigsten ausgehen, von der Masse und ihren Wortführern nie verstanden werden, und darum, bis nicht durch einen eclatanten Erfolg die sog. öffentliche Meinung umgestimmt ist, vielmehr zu allen Zeiten von daher Anfeindung zu erwarten haben. Hieraus ergibt sich dann von selbst, was von der Zeitmeinung zu halten sei, das allgemein Gebilligte und Verstandene und Aufgenommene sei das Wahre und Beste.

Indeß wird jeder aufmerksame Leser sich aus dieser Biographie den Trost zu ziehen nicht verfehlen, daß, was in sich selbst bewährt und zur Rettung und Beseligung der Menschen zur Zeit geeignet ist, wenn es nur ohne Anderes gesucht und ausgeführt wird, und mit Ruhe und Geduld vorschreitet, zwar meistens langsamen Ganges und unter vielen Prüfungen, aber alle Hindernisse überwindend, sicher zu einem nicht einmal geahnten glücklichen Ziele gelanget. Was nämlich aus göttlicher Berufung geschieht, nach Kräften, Zeit und Willen des Werkzeugs, das eilt zu seinem von Oben ihm gesetzten Ziele; wo jenes fehlt, da ist Alles nur menschliche Erfindung, und darum ohne nachhaltige Wirksamkeit und ohne wahren Segen. Es ist noch zu bemerken, daß der eigentlichen Biographie eine Abhandlung vorausgeht, worin die Frage beantwortet wird, „zu welchem Nutzen der Frauenorden von der Heimsuchung Mariä der Kirche gereichen solle," worauf kurze Notizen über die Verfasserin unseres Werkes folgen. Diese Abhandlung zeigt vornehmlich den Unterschied dieses von den früher schon bestandenen Frauenorden auf, welcher darin besteht, daß diese mehr blos contemplativ oder ascetisch und zugleich strenger waren, während der neue seine Formen etwas dem verweichlichten Zeitalter anbequemte und zugleich mit der Ascese den christlichen Liebesdienst an Armen und Kranken verband; sie ist aber auch eine Apologie der Orden überhaupt. — Es dürfte vielleicht noch für Manche interessant sein, wenn beigefügt wird, daß dieses Leben der hl. Mutter Chantal von der Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung in Wien für den „Verein zur Verbreitung guter katholischer Bücher" im 15ten

Jahrgang herausgegeben worden ist, und daß in den 14 früheren Jahrgängen, da jährlich 6 Bände ausgegeben werden, gegen 50 Werke, worunter namentlich viele bedeutende Biographien, z. B. des hl. Ignatius, Ambrosius, Chrysostomus, erschienen sind, welche alle in sehr billigen Preisen, indem der Jahrgang mit 4 fl. bezahlt wird, durch jede Buchhandlung bezogen werden können.

Pfarrer Mennel.

6.

Blüthen, Früchte und Kreuzesdornen der katholischen Missionen in verschiedenen Ländern des Erdkreises. Wien, 1844. Druck und Verlag der Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung. VIII. 392 S. Pr. fl. 1. 30 kr.

Vorliegende Schrift ist ein Werk der ehrw. Congregation der Mechitaristen in Wien und bildet zugleich die 4te Lieferung des 15ten Jahrgangs des Vereins zur Verbreitung guter katholischer Bücher für das österreichische Kaiserreich.

Wir erhalten in demselben eine Geschichte der katholischen Missionen der drei letzten Jahrhunderte in einer Reihe von Erzählungen, die größtentheils den französischen erbaulichen und denkwürdigen Briefen ausgezeichneter Missionäre, besonders aus dem Jesuitenorden, enthoben sind. Da die Missionsgeschichte des südlichen Amerika's schon früher in einem eigenen (von Charleroix verfaßten) Werke erschien, so wurde sie in dem vorliegenden Werke nicht berührt, ebenso wenig wurde die großartige Mission in China aufgenommen,

da eine ausführlichere Geschichte derselben eben auch in der Mechitaristen-Buchhandlung in 2 Bänden erschien.

Gehen wir nun auf den Inhalt unserer Schrift etwas näher ein, so enthält dieselbe eine Auswahl der schönsten und köstlichsten Früchte katholischer Missionsthätigkeit. Der erste Abschnitt führt uns zu den Urbewohnern von Haiti, welche, bei der Entdeckung Amerika's eine Bevölkerung von einer Million bildend, ungeachtet aller Anstrengungen edler Mönche, besonders des berühmten Bartholomäus Las Casas, und ungeachtet der Anordnungen des damals frommen und gutgesinnten spanischen Hofes durch die unmenschliche Grausamkeit der spanischen Eroberer im eigentlichen Sinne fast gänzlich von dem Erdkreise vertilgt wurden. In mehreren der folgenden Abschnitte erhalten wir interessante Mittheilungen über den religiösen Zustand der Christen in Syrien und Aegypten, besonders über den Ursprung der Maroniten und Drusen. Da die Morgenländer die apostolischen Traditionen mit großer Sorgfalt und Treue bewahrt haben, so schließen sie sich den Katholiken sehr nahe an, weßhalb auch die katholische Missionsthätigkeit bei denselben einen viel reichern Erfolg haben muß, als die der Protestanten, von welchen sich jene in hohem Grade abgestoßen fühlen. „Die Aufrichtigsten unter ihnen (den Protestanten) bekennen auch freimüthig ihr Erstaunen darüber, daß die Religion aller verschiedenen Christen des Morgenlandes der ihrigen beinahe in gar Nichts ähnlich sei. Dieser so bedeutende Unterschied, gibt uns," fährt der Missionär fort, „einen großen Vortheil über sie. Ihr wollt immer, sagen wir ihnen, daß man die Ueberlieferungen zu rechtfertigen, bis zu den ersten Zeiten des Christenthums

emporsteige; immer berufet ihr euch auf die vier ersten Jahrhunderte der Kirche. Fraget alle diese Völker, die euch umgeben, und antworten werden sie euch, daß sie in allen ihren Gebräuchen, die wir mit ihnen gemein haben, nur die apostolischen Ueberlieferungen befolgen; und daß sie diese Ueberlieferungen von der weltberühmten Stadt Antiochia empfingen, die sie als ihre Mutter betrachten. Diese Einwendung bringt unsere protestantischen Brüder in Verlegenheit; sie wagen es hier nicht, zu behaupten, daß die Beicht, die Fasttage, die vierzigtägige Faste, die Enthaltsamkeit, die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssacramente, die Verehrung des Kreuzes, die Anrufung der Heiligen u. s. f. papistische Erfindungen und von der Werkstätte Satans ausgegangen sind. Hier ist keine Rede von Babylon, von den Papisten, von dem Antichrist, dieß sind prunkende Worte, womit wohl in Europa die Häresie in keckem Tone um sich wirft und die Einfältigen verwirrt, die aber hier keine Geltung haben. Man müßte eine große Anzahl christlicher Nationen angreifen, man müßte Antiochien verdammen und die Apostel verlassen; ja man müßte sogar das Zeugniß der Mahomedaner verwerfen, welche die Kirche seit 1200 Jahren beobachten, das Grab des göttlichen Erlösers auf den Knieen verehren und eine so tiefe Verehrung vor der seligsten Jungfrau haben, die sie die Mutter des großen Propheten Jesus nennen, daß sie sogar Juden spießen ließen, die sich unterfingen, sie zu lästern." S. 50 f. — Ebenso interessant ist auch die Geschichte der folgenden Missionen, nämlich der zu Canada, in den japanesischen Reichen, bei den Indiern und endlich der in den Königreichen Tong-Kingh und Cochinchina.

Die Verfolgung der japanesischen Christen wird zwei

verschiedenen Ursachen beigeschrieben. Einen Theil der Schuld trägt der unkluge, unerleuchtete Eifer der Franziskaner, welche aller Ermahnungen und Warnungen ihrer Freunde und selbst wohlwollender heidnischer Statthalter ungeachtet, immer offener und rückhaltsloser auftraten, je mehr die Gefahr herannahte, indem sie sagten, man müsse sich über alle menschlichen Bedenklichkeiten hinaussetzen, und sogar von dem Gedanken ausgingen, der Rath, den man (die Jesuiten) ihnen diesfalls gebe, gehe nur von der Eifersucht aus. Mehr noch als durch dieses Benehmen der Franziskaner wurde der Kaiser von Japan in seinem Argwohn und Hasse gegen die Christen bestärkt durch die vermessene Eitelkeit eines spanischen Schiffskapitäns, welcher, um an den Jesuiten, gegen die er einen Groll in sich trug, sich zu rächen, zu einer schändlichen Lüge seine Zuflucht nahm. Als dieser nämlich einmal mit einem Beamten des japanesischen Kaisers und mit dem Könige von Tosso sich unterhielt und viel von der unermeßlichen Ländermacht des spanischen Königs sprach, fragten ihn die beiden Japanesen, auf welche Weise sich sein Herr in den Besitz eines so großen Reiches gesetzt habe. Er gab zur Antwort: „der König, sein Herr, pflege Geistliche in großer Anzahl in alle Gegenden auszusenden, das Evangelium zu verkündigen; hätten dann viele Heiden den christlichen Glauben angenommen, so sende er seine Kriegsvölker, die mit den neuen Christen sich vereinigten, die Könige unter das Joch brächten und auf solche Weise ihrer Länder sich bemächtigten." S. 213 ff. Dieser Erzählung gemäß, welche sich auf die Geschichte der japanesischen Missionen des berühmten Jesuiten Crasset stützt, wären also die Holländer nicht die Ersten gewesen, welche den Kaiser von Japan mit

dieser gehässigen Unwahrheit hintergingen; wiewohl sie ihn später aus merkantilischem Interesse in seinem falschen Wahne bestärkten.

Der Raum dieser Blätter gestattet uns nicht, noch mehrere interessante Punkte aus dem vorliegenden Werke auszuheben. Uebrigens ist dasselbe besonders auch seiner einfachen natürlichen, populären, das Herz und Gemüth ansprechenden Sprache willen sehr der Empfehlung würdig. Da die Missionen, über welche wir in demselben Mittheilungen erhielten, noch gegenwärtig größtentheils bestehen, so dient dasselbe auch dazu, das Verständniß der von dem großen Missionsvereine herausgegebenen „Annalen zur Verbreitung des Glaubens" zu erleichtern und das Interesse an der Lectüre derselben zu erhöhen. Ueberdieß wird dasselbe, abgesehen von seinem historischen Werthe, gewiß auch den Zweck nicht verfehlen, den Leser durch die Betrachtung der Führungen der göttlichen Vorsehung einerseits und der rastlosen unermüdlichen, alle innern und äußern Hindernisse und selbst Marter und Tod überwindenden Aufopferung der Glaubensboten, sowie der kindlichen Ergebenheit, des frommen Sinnes und des Heldenmuthes der Neubekehrten anderseits, zur Liebe und Begeisterung für seine heilige Kirche zu entflammen, und den religiös-sittlichen Geist desselben anzuregen, zu heben und zu stärken.

Dr. Brischar.

7.

Kirchenrecht von Georg Phillips. Ersten Bandes erste und zweite Abtheilung. Regensburg 1845, Verlag von Manz. Pr. 4 fl. 48 kr.

Von dem Phillips'schen Kirchenrechte liegt uns zwar nur erst ein Band von 737 Octavseiten in zwei Abtheilungen vor Augen, und, wenn dasselbe Verhältniß der Ausführlichkeit auch in der Folge beibehalten wird, dürfte dasselbe wohl auf fünf bis sechs Bände von gleichem Umfange anwachsen; dennoch ist der Standpunkt, welchen das Ganze einnehmen wird, schon hier in scharfen Umrissen vorgezeichnet. Schon die von der Kirche gegebene Definition, sie sey „das Reich Christi auf Erden, welches aus der Gemeinschaft der durch den Glauben an Ihn Berufenen besteht und den Apostel Petrus, als den Stellvertreter Christi, zum Grundstein hat," bezeichnet denselben als einen entschieden römisch-katholischen. Noch deutlicher thut dieß die sogleich (auf S. 9) beigefügte Erklärung: „Es gibt daher keine andere Kirche als die christliche und es ist nicht zuläßig, von einer jüdischen, muhamedanischen oder wohl gar irgend einer heidnischen Kirche zu reden, aber es gibt auch keine andere als die Petrinische, d. h. die auf dem Anschließen an Petrus und seine Nachfolger beruhende römisch-katholische Kirche." Dieser streng katholische Standpunkt war nicht nur für die Eintheilung und Wahl des Stoffes, sondern auch für die Bearbeitung desselben und selbst für den Styl und Ausdruck maßgebend. Was zuerst die Eintheilung betrifft, so bekämpft der Herr Verfasser von diesem Standpunkte aus, wie schon von den Protestanten Jacobson und

Richter, vorzüglich aber von Buß in seiner Methodologie des Kirchenrechts geschehen ist, mit Recht die aus den Zuständen der römischen Republik hergenommene Eintheilung in öffentliches und Privatkirchenrecht, indem er sagt: „Die Kirche, das einzige von Gott selbst gegründete Reich, kann keinem Staate unterthänig sein; so wenig als Kunst und Wissenschaft durch eine Territorialgränze sich absperren lassen, eben so wenig kann die Kirche mit ihrer göttlichen Lehre und mit ihrem auf dieser beruhenden Rechte sich dem in der Welt geltenden Rechte unterordnen. Gleich einem großen Strome, der vieler Herren Länder bespült, und seinen Lauf trotz aller Hindernisse unaufhaltsam fortsetzt, kann zwar auch die Kirche in der Ausübung der ihr übergebenen Vollmachten in dem weltlichen Rechte Hindernisse finden, kann aber dennoch nicht diesem unterworfen werden. Eben so wenig entspricht es der Bedeutung der Kirche, daß, so sehr ihre Anordnungen sich auf die innigsten Verhältnisse des Privatlebens beziehen, ihr Recht dem Privatrechte zugetheilt werde. Die Kirche ist da, um Alle christlich zu erziehen, das heißt, Alle mit dem Geiste des Christenthums zu durchdringen, den Einzelnen, wie die Familie, die Fürsten wie die Völker, und so muß auch ihr Recht, die Ordnung, durch welche diese Erziehung bewirkt wird, ein völlig selbstständiges, von allem Privat- und allem öffentlichen Rechte unabhängiges sein.“ (S. 19 f.) Wie der Herr Verfasser vom katholischen Standpunkte aus die Chimäre des ohne Rücksicht auf positiv-christliche Grundlegung und Entwicklung vom subjectiv menschlichen Verstande selbst zu ersinnenden, sogenannten natürlichen Kirchenrechts beurtheilen wird (S. 23), versteht sich von selbst. Aber auch die sonst gewöhnlichen wie

älteren so neueren Eintheilungsweisen der Systeme findet er dem canonischen Rechte nicht völlig angemessen. Von der ältesten, welche aus der Anordnung des Stoffes des canonischen Rechtes in den fünf Büchern der Decretalensammlung Papst Gregor's IX. in die Wissenschaft des Kirchenrechtes übergieng (Judex, Judicium, Clerus, Connubia, Crimen) wird mit Recht gesagt, daß sie eine willkührliche sei und zur Zertheilung und Zersplitterung verschiedener Materien führe, die in einem inneren natürlichen und darum nothwendigen Zusammenhange stehen. Desgleichen wird die von den Institutionen Justinians entlehnte alte Haupteintheilung in Personae, Res und Actiones als eine wegen der Inconvenienzen, welche sie mit sich führt, jetzt mit Recht aufgegebene bezeichnet. Empfehlenswerther erscheint dem Herrn Verf. die von Walter beobachtete Eintheilung, wornach auf die Darstellung der allgemeinen Grundsätze und die Geschichte der Quellen, als die beiden ersten Bücher, sodann die Lehre von der Verfassung der Kirche, von der Verwaltung der Kirche, von dem kirchlichen Beamtenwesen, von dem Vermögen der Kirche, von dem kirchlichen Leben und von dem Einflusse der Kirche auf die weltlichen Rechte in sechs andern Büchern folgt, und überhaupt erkennt Verf. dankbar die hohen Verdienste Walter's, dieses „Wiederherstellers der kirchenrechtlichen Wissenschaft in Deutschland" an: dennoch scheint ihm dessen System noch nicht ganz aus dem Wesen und der Natur der Kirche und ihres Rechts geschöpft zu sein. In dieser Beziehung, sagt er, möchte die von Jacobson vorgeschlagene und von Richter angewendete Gliederung des Stoffes mehr für sich haben, wornach das Kirchenrecht eingetheilt werden soll: 1) in die Lehre von der Verfassung und der Verwal-

tung der Kirche, als einer geordneten Anstalt; 2) in die Lehre von dem kirchlichen Leben, in welchem dieselbe ihre Aufgabe löst, und 3) in die Lehre von den Kirchengütern, als den Mitteln ihres zeitlichen Bestandes. Mit Recht sagen Beide: „Das Kirchenrecht trägt sein System in sich." Man könne dieß, setzt Verf. bei, a priori von jedem Rechte sagen und bei dem Kirchenrechte mit um so größerer Befugniß, als eben dieses auf den Begriff der Kirche zurückführe, diese aber, vermöge ihrer göttlichen Natur, auch eine göttlich-natürliche Ordnung haben müsse. Dieß scheine ihm aber durch das eben erwähnte, allerdings nicht verwerfliche System doch nicht ausgedrückt zu sein. Welches ist nun aber, wird man fragen, jenes andere System, welches auf das Wesen und die Bedeutung der Kirche näher eingeht, als die bisher genannten? welches ist die Eintheilung, welche als eine der göttlich-natürlichen Ordnung der Kirche angemessene der Verfasser selbst seinem Werke zu Grunde legt? Hören wir die Antwort von ihm selbst.

„Jesus Christus, sagt er (S. 47), ist das Haupt der Kirche; Seine Persönlichkeit ist es daher, die, wie sie das Leben der Kirche bildet, so auch in Betreff des Kirchenrechts als der Mittelpunkt angesehen werden muß, um welchen sich alles Einzelne schaart. Welches sind nun die Eigenschaften des Erlösers, die gerade für das Kirchenrecht ganz vorzüglich in Bedacht zu ziehen wären? Christus ist ein König! Die Kirche ist sein Reich. — Christus ist ein Lehrer: die Kirche ist seine Lehranstalt. — Christus ist ein Hoherpriester: die Kirche ist sein Tempel. An diese drei Eigenschaften Christi schließen sich auch die drei Vollmachten an, welche Er der Kirche übertragen hat:

die Regierung (Jurisdictio), das Lehramt (Magisterium), und das Priesterthum (Ordo, Ministerium), und diese drei göttlichen Vollmachten, als von Christus ausgehend, bilden zugleich die natürlichste Grundlage für die Anordnung des Kirchenrechts, welches eben dadurch in drei Haupttheile zerfällt."

Dieser Eintheilung gemäß handelt nun, nach vorausgeschickter Einleitung über Religion, Kirche und Kirchenrecht, des ersten Theiles erstes Buch von den allgemeinen Grundsätzen des Kirchenrechts und zwar das erste Kapitel von Jesus Christus und seinem Reiche, das zweite von Petrus dem Fürsten der Apostel, Christi Stellvertreter, das dritte von den Aposteln, das vierte von der Succession, das fünfte von den Eigenschaften und Kennzeichen des Reiches Christi auf Erden, das sechste von der Verfassung des Reiches Christi auf Erden, das siebente vom Priesterthum. Letzteres allein umfaßt die §§. 34 bis 65 (Seite 285—732) und schließt am Ende der zweiten Abtheilung mit der Lehre vom Cölibat. Nach der Vorrede zur ersten Abtheilung sollte diese zweite Abtheilung noch die Lehren von der Infallibilität des Papstes und von dem Verhältnisse der Kirche zum Staat enthalten, allein nach dem Vorwort zur zweiten zog Verf. es darum vor, diese mit der Darstellung des Priesterthums zu schließen, weil er, der zweiten Auflage der ersten (obgleich diese ganz unverändert erscheinen wird) seine Thätigkeit zuzuwenden genöthigt und ohnedieß mit andern Arbeiten überhäuft, besorgte, jene zweite Abtheilung in der früher bezeichneten Ausdehnung im Laufe des Sommers nicht mehr der Oeffentlichkeit übergeben zu können. Es begreift sich, warum wir, bevor wir das Ganze oder doch den größern Theil des Werkes vor Augen haben,

uns über das vom Verfasser befolgte neue System eines Endurtheils enthalten müssen; so weit jedoch dasselbe bis jetzt seine Ausführung erhalten hat, finden wir es allerdings dem Wesen und der Bedeutung der Kirche sehr angemessen, und dem streng katholischen Standpunkte, auf welchen sich der Verfasser gestellt hat, vollkommen entsprechend. Schon im vierten Bande der historisch-politischen Blätter, S. 122 u. f. war dieses kirchenrechtliche Eintheilungsprincip von demselben in Vorschlag gebracht worden.

Was die Auswahl des Stoffes betrifft, so unterscheidet sich vorliegendes Werk von der Mehrzahl der neueren Handbücher des Kirchenrechts, sowohl katholischer als protestantischer Verfasser wesentlich dadurch, daß es, gleich wie es nur die katholische Kirche als Kirche gelten läßt, so auch nur das Recht dieser Kirche behandelt. Walter's hochverdienstliches Werk gibt sich schon auf dem Titel als ein Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen zu erkennen, ebenso Sebastian Brendel's Handbuch und A. Barth's Vorlesungen als solche, die zugleich das katholische und protestantische Kirchenrecht in's Auge fassen. Dasselbe, was bei diesen und andern Katholiken, findet auch in den Hand- und Lehrbüchern Eichhorn's, v. Grolmann's, Richter's und anderer protestantischer Kirchenrechtsschriftsteller neuerer Zeit statt. Für den praktischen Gebrauch mag dieß allerdings Manchen bequemer erscheinen, auch mag in Collisionsfällen zwischen den einzelnen Confessionen oder zwischen der katholischen Kirche und dem protestantischen Staat es Manchen erfreulich sein, sich auf das unpartheiische Urtheil eines der entgegengesetzten Confession angehörigen Lehrers des Rechtes der eigenen Kirche berufen zu können, wie sich denn in der

That von Seiten der Katholiken oft und gerne auf die Urtheile des Protestanten Richter (dessen Lehrbuch auch von unserem Verfasser als eine durchaus erfreuliche Erscheinung bezeichnet wird) berufen wurde: dennoch aber muß eingestanden werden, daß eine solche Vermischung des katholischen Kirchenrechts mit dem Rechte nichtkatholischer Glaubensparteien einer strengen Auffassung und consequenten Durchführung des einen wie des andern nur schaden kann und dem Indifferentismus auch auf diesem Gebiete und von dieser Seite aus Thür und Thor öffnet. Die Verfasser solcher Bücher selbst sind entweder dem Standpunkte ihrer Confession mit Entschiedenheit zugethan, und werden sich in diesem Fall, wenn nicht vor polemischen Anfeindungen, so doch vor schiefen Auffassungen und ungerechten Beurtheilungen der kirchlichen Rechtsbegriffe der andern nur schwer hüten, oder sie schwanken zwischen den verschiedenen Religionsparteien, deren kirchliche Rechtsverhältnisse sie besprechen, unstet und haltungslos hin und her, und dann fehlt es auch ihrem Urtheil an der zu wünschenden Entschiedenheit und Bestimmtheit, an Consequenz und Farbe. Richter selbst, eine so rühmliche Ausnahme er von der großen Mehrzahl protestantischer Kirchenrechtsschriftsteller macht, und so wacker er insbesondere die Autonomie der Kirche gegen die Ueber- und Eingriffe der weltlichen Gewalt in Schutz nimmt, vermag sich doch auf seinem protestantischen Standpunkt von schiefen Ansichten und ungerechten Urtheilen über die katholische Kirche nicht frei zu erhalten. Es dürfte daher gewiß für Katholiken wie für Protestanten von größerem Vortheil sein, wenn jeder der beiden Theile sich streng auf dem Boden seines Rechtes hielte und dieses — ohne gehässige Polemik

gegen den andern — in strenger Haltung innerhalb des eigenen Gebietes weiter zu fördern sich bestrebte. Wir können es daher nur billigen, daß der Herr Verfasser vorliegender Schrift sich bis jetzt durchaus keine Diversionen in fremdes Gebiet erlaubt, sondern in rein objectiver Darstellung sich strenge auf dem Boden des römisch-katholischen Rechtsbewußtseins gehalten hat. Dieser Grundsatz, consequent durch das Ganze durchgeführt, wird den wissenschaftlichen Werth desselben, statt ihn zu schmälern, vielmehr sehr wesentlich steigern.

Daß der Herr Verfasser, welcher sich als gelehrten Rechtskundigen durch sein deutsches Privatrecht, als gründlichen Geschichtsforscher durch seine deutsche Geschichte,[1] als Kenner der katholischen Theologie durch vielfache Beiträge zu den historisch-politischen Blättern, deren Mitherausgeber er ist, beglaubigt hat, zur gediegenen Bearbeitung des Kirchenrechts ganz der Mann war, folgt aus dem innigen Zusammenhang, in welchem dieses mit andern Rechten, besonders dem römischen und germanischen, und mittelbar dadurch mit der Geschichte, besonders der germanischen Völker steht, um von seiner engen Berührung mit den theologischen Wissenschaften, da diese dem eigentlichen Berufskreise des Hrn. Verfassers weniger nahe liegen, nichts zu sagen. Das Kirchenrecht hat ja, wie schon der Name sagt, seine Stellung zwischen der Theologie und Jurisprudenz als Vermittlerin dieser beiden;

---

1) Phillips, deutsche Geschichte mit besonderer Rücksicht auf Recht, Religion und Staatsverfassung, 2 Bde., Berlin 1832. 1834. — Deutsche Reichs- und Rechtsgeschichte, compendiarisch dargestellt, München 1845.

beide sind durch das Kirchenrecht auf's Innigste mit einander verbunden, und so versteht es sich von selbst, daß die juristischen Wissenschaften nicht minder als die theologischen als Hilfsmittel bei dem Studium desselben dienen. Insbesondere ist aber die Kenntniß des Rechtes derjenigen Völker, bei welchen die Kirche zuerst und am tiefsten Wurzel faßte, wegen des Einflusses, welchen das nationale Recht auf die Entwicklung des kirchlichen ausübte, ein vorzügliches Hilfsmittel bei dem Studium des letztern. In dieser Beziehung nimmt natürlich das römische Recht die bedeutendste Stelle ein. Im Umfange des römischen Reiches ward die Kirche gegründet, von hier aus verbreitete sie sich über den Erdkreis, den ohnehin auch das weltliche Rom mit seiner Herrschaft zu umfassen strebte, und somit hatten die in demselben geltenden Rechtsprincipien von Anfang an einen großen Einfluß auf die Gestaltung canonischer Rechtsverhältnisse. Dieser nahm in späterer Zeit noch dadurch zu, daß beide Rechte, römisches und canonisches, auf den Universitäten gemeinschaftlich studirt und durch die Theorie von den beiden Schwertern, welche die Welt regierten, zu einer noch innigern Verbindung gebracht wurden. Seit der Bekehrung der germanischen Völker zur Kirche wurden diese vorzüglich die Träger des Christenthums im Mittelalter. Es gehört daher auch ein großer Theil der Geschichte der Kirche dem germanischen Leben an, und sowie einerseits das kirchliche Recht auf die Verhältnisse dieses Volksstammes wirkte, so gab doch auch das germanische Recht, vorzüglich in seinem Institute des Lehenrechts und durch seinen ihm eigenthümlichen Proceß, in vieler Beziehung dem canonischen Rechte seine Gestalt, so daß die Bekanntschaft mit jenem Rechte eine unerläßliche Bedingung

für die Ergründung und das richtige Verständniß einer Mehrzahl kirchlicher Institute ist. Die Kenntniß des Rechtes der germanischen Völker ist aber selbst wiederum bedingt durch die Kenntniß der Geschichte derselben, und somit ist diese ein unentbehrliches Hilfsmittel bei dem Studium des canonischen Rechtes. Ueberhaupt aber, will man die Kirche, diese großartigste Erscheinung in der Geschichte des Menschengeschlechtes, nur einigermaßen in ihrer Bedeutung erfassen, will man die von ihr aus göttlichem Auftrage in ihren Gesetzen getroffenen Einrichtungen verstehen, so wird man nothwendig darauf hingeführt, sich genauer mit der Weltgeschichte bekannt zu machen. (s. Phillips Kirchenrecht I. Bd. S. 33 f.)

Aus der auf dem Gebiete des Kirchenrechts so nahen Berührung der genannten Disciplinen ergibt sich aber nicht nur die Unerläßlichkeit einer genauen Bekanntschaft mit letzteren für denjenigen, welcher jenes mit Erfolg anbauen will, sondern auch, und hierauf wollen wir zum Schluß dieser Anzeige noch besonders aufmerksam machen, die hohe Wichtigkeit des kirchenrechtlichen Studiums für den Juristen sowohl als Theologen. Da durch die Gesetze der Kirche alles dasjenige, was um der Ordnung der Kirche willen und wegen der christlichen Erziehung der Gläubigen zu geschehen hat, genau vorgeschrieben ist; da Alles, was sich auf den Ritus, auf die Verwaltung der geistlichen Aemter und Beneficien, sowie auf die Handhabung der geistlichen Gerichtsbarkeit bezieht, aus den Canones zu erlernen und zu beurtheilen ist; da diese, gleich wie sie selbst zum größern Theile auf den Büchern des alten und neuen Testamentes beruhen, oft wieder umgekehrt zur Erklärung von Stellen

der heiligen Schrift dienen; da sie die Entscheidung einer großen Menge schwieriger Fälle und vieler Gewissensfragen enthalten; da sie endlich überhaupt, gleich wie sie mit dem Hauptzwecke der geistlichen Leitung des christlichen Volkes erlassen worden sind, so auch fortwährend dem Geistlichen selbst in der Führung der ihm anvertrauten Seelen höchst nützlicher Fingerzeig und sichere Richtschnur sind, — so versteht es sich von selbst, daß der wissenschaftliche sowohl als insbesondere der praktische Theologe nur zu seinem und Anderer großen Nachtheil der Kenntniß des in den Canones enthaltenen Rechts entbehren kann. Daß die Kenntniß dieses Rechts wesentlich zum Berufe des Geistlichen gehöre, hat schon ein alter Canon in den Worten ausgesprochen: Sciant sacerdotes scripturas sacras et canones, et omne opus eorum in praedicatione et doctrina consistat. Und wiederum: Nulli sacerdoti liceat canones ignorare. [1]) „Mit Fug," sagt Phillips hier, „wirft hiebei Papst Cölestin die Frage auf: Was kann denn von uns auf eine würdige Weise bewahrt werden, wenn die Vorschrift der Decretalen nach der Willkühr Einzelner, indem man den Layen den Zügel schießen läßt, verletzt wird? Zu allen Zeiten hat es die Erfahrung gezeigt, wie nachtheilig, ja gefährlich es für den Clerus, insonderheit der weltlichen Gewalt gegenüber sey, wenn ihm die Kenntniß des canonischen Rechtes abhanden gekommen ist; wie kann er fordern, in seinen Rechten anerkannt und geschützt zu werden, wenn er sie selbst nicht kennt? Es versteht sich von selbst,

1) C. 1. D. 38. (Conc. Tolet. IV. c. 26) und c. 4.

daß es sich hierbei nicht um eine solche Kenntniß des canonischen Rechtes handelt, welche blos dazu dient, um geschickt Processe führen zu können, sondern um eine solche, welche die Ordnung der Kirche, die Erziehung des christlichen Volkes als ihr höchstes Ziel verfolgt" (Bd. I. S. 469). Doppelt noth, setzen wir hinzu, thut dem Clerus die Kenntniß der Rechte seiner Kirche in unserer Zeit, wo diese ihr so vielfach verkümmert werden; denn er, die Bischöfe an der Spitze, hat nicht nur die Befugniß, sondern vielmehr die heilige Pflicht, über diese Rechte der Kirche zu wachen und sich deren, wo es nöthig wird, als unermüdlicher Anwalt anzunehmen; wie kann er sich aber ihrer annehmen, wie mit Erfolg sie vertheidigen, wenn er sie nicht durch gründliches Studium kennen gelernt hat? Gerade durch solche Kenntniß wird der Clerus in den Stand gesetzt, mehr aus der Theorie in das Leben und in die äußere Wirksamkeit zu treten.

Nicht minder wichtig, als für den Theologen, ist das Studium des Kirchenrechts für den Juristen. Wir lassen in dieser Hinsicht als den competentesten Richter in dieser Sache Phillips selbst sprechen: „Die von der Theologie ihrem Ursprunge nach ausgehende kirchliche Jurisprudenz ist gleichsam der Ring, welcher die weltliche Rechtswissenschaft mit der Kirche verbindet. Abgesehen von dem für Deutschland besonderen Umstande, daß mehrere Sammlungen des canonischen Rechtes bei uns als gemeines Recht recipirt sind, haben die von der Kirche ausgehenden Rechtsgrundsätze längst vor der Zeit jener Reception bei allen christlichen Völkern nothwendig Eingang finden müssen. Das canonische Recht hat daher — seiner Aufgabe gemäß — einen großen Einfluß auf die Heranbildung der Völker zum christlichen Leben und

somit auch auf ihren Rechtszustand gehabt. In diesem Sinne erkennt auch Kaiser Justinian den hohen Werth des canonischen Rechtes an; seine Gesetze sollten den Canones nachgehen, und es müsse, wie er sich ausdrückt, mehr Sorge getragen werden auf die Beobachtung der Canones, welche das Heil der Seele angingen, als auf die weltlichen Gesetze. Das canonische Recht wurde daher auch in hohen Ehren gehalten, und in späterer Zeit, als auf der Universität Bologna ein lebendiges wissenschaftliches Treiben erblühte, zu einem Hauptgegenstande des Studiums gemacht. Beide, das canonische und das römische Recht, wurden hier gemeinsam gelehrt, und Doctor beider Rechte zu werden, war eine Würde, die den Empfänger zu den höchsten Ehren erhob, die auf dem Gebiete der Wissenschaft errungen werden konnten. So gingen auch beide Rechte, das erstere als Jus Pontificium, das letztere als Jus Caesareum, die Rechte, welche gleichsam von den beiden Häuptern der Christenheit ihren Ursprung hatten, Hand in Hand, und wurden als untrennbar zusammengehörend gedacht. Das canonische Recht ist nun namentlich in Deutschland eines der vier Grundbestandtheile geworden, auf welche sich das bei uns geltende gemeine Recht zurückführen läßt, und es ist, abgesehen von allen andern Gründen, schon deßhalb das Studium des kirchlichen Rechtes für den Juristen von großer Wichtigkeit. Es hat dasselbe aber nicht blos darum eine solche Bedeutung, weil es eine Quelle ist, aus welcher viele verschiedene Rechtsverhältnisse ihre geeignete Beurtheilung finden, sondern darum, weil es das Recht der Kirche ist, und eben deßhalb neben dem öffentlichen und Privatrechte ein besonderes rechtswissenschaftliches Gebiet einnimmt, hat es für den Juristen, der selbst sich mit Ernst zur Kirche bekennt,

einen hohen Werth. Nirgends wird er in der Praxis und Theorie des weltlichen Rechtes so tief in die obersten Principien alles Rechtes hineingeführt, als bei dem canonischen Rechte. Es müßte also auch schon von dieser Seite her das Studium dieser Wissenschaft dem Juristen unentbehrlich erscheinen. Die Ungunst der Zeit hat aber, vornehmlich in Deutschland, die Beschäftigung mit dem canonischen Rechte oft als eine überflüssige erscheinen lassen, und nach langer Unterbrechung hat man erst seit einigen Decennien diese Disciplin wieder in den Kreis derjenigen Wissenschaften aufgenommen, welchen man auch für den Juristen einen Werth beilegt; es hat eine neue Cultur derselben begonnen und es steht zu erwarten, daß sie für die Zukunft auch von Seiten der Theologen bei dem seit einiger Zeit mit jedem Jahre steigenden Interesse, welches die Wissenschaft des Kirchenrechtes gewinnt, bei der weitern Entwicklung und Ausbildung derselben, nicht ausbleiben wird. Es kann keinem Unbefangenen entgehen, daß in unsern Zeiten manche an sich schwierige Verhältnisse doch nicht so verwickelt und so verwirrt worden, wenn nicht bei Theologen und Juristen die Kenntniß des canonischen Rechtes so gut wie völlig abhanden gekommen gewesen wäre. Die Gegenwart stellt daher an beide die strenge Forderung, daß sie diejenige Wissenschaft, die allein eine Mehrzahl der wichtigsten sich heut zu Tage bietenden Rechtsfragen beantworten kann, nicht vernachlässigen." (Bd. I, S. 25 ff.)

Alle Katholiken, welche, diese Forderung der Zeit verstehend und beherzigend, ein gründliches Studium des Rechtes ihrer Kirche sich zum Vorsatz nehmen, ladet Referent aus voller Ueberzeugung ein, das Kirchenrecht von Georg Phillips zum Leitfaden ihres Studiums zu wählen, als ein solches,

das durch erschöpfende Gründlichkeit, ächt katholischen Geist, Klarheit und Gemüthlichkeit der Darstellung sich entschieden vor allen bisherigen, so groß auch zum Theil ihre Vorzüge sein mögen, auszeichnen wird. Alle Nichtkatholiken aber, und besonders alle Gegner der römisch-katholischen Kirche, laden wir ein, ihre lückenhafte Kenntniß von den Fundamenten der römischen Hierarchie und von der innern Construction der letzteren durch das Studium dieses Buches zu ergänzen. Eine ins Detail eingehende Beurtheilung desselben kann erst, wenn ein größerer Theil des Werkes der Oeffentlichkeit übergeben sein wird, nachfolgen.

8.

Katholische Glaubenslehre. Ein Religions-Handbuch für Laien. Von Ferdinand Probst, Priester. Mainz, Verlag von C. G. Kunze, 1845. S. XI und 390. Pr. 2 fl.

Der Ansicht des Hrn. Verfassers: man müsse aus allen Kräften darauf hinarbeiten, daß auch der Laie seinen Glauben kennen und lieben lerne, können wir nur beistimmen; und wenn wir eben deßhalb ihn früher zur Ausarbeitung der vorliegenden Schrift aufgemuntert haben, so begrüßen wir das Erscheinen derselben jetzt um so freudiger, je tüchtiger sie gelungen ist.

Der Zweck der Schrift ist „Laien das Ganze des katholischen Glaubens einfach, klar und bündig zu geben.“ Welchen Laien? Der Herr Verfasser bezeichnet die Gebildeten unter ihnen, die Gymnasiasten und Schullehrer als diejenigen, auf welche er besondere Rücksicht genommen.

zieht er dann noch den Geistlichen herbei, der sich in seinen Christenlehren mit Nutzen seines Buches bedienen könne; so sind das sehr verschiedenartige Bildungsstufen, für welche eine und dieselbe Darstellung des christlichen Glaubens nicht gleich tauglich sein kann. Allein diese Schwierigkeit bleibt immer, sobald man einmal über den Katechismus hinausgehen und doch sich nicht bis zur wissenschaftlichen Dogmatik erheben will. Was zwischen diesen beiden Darstellungen des Glaubens, wovon die eine für den gemeinen Mann, die andere für den Theologen vom Fach bestimmt ist, in der Mitte liegt, die sogenannte populäre Dogmatik, wird stets mehr und weniger auf alle die Bildungsstufen berechnet sein müssen, die von jenen beiden eingeschlossen sind, und das gemeinsame Bedürfniß haben, über den Glauben nachzudenken, ihn in Verbindung zu setzen mit ihrem sonstigen Wissen, und sich des Zusammenhanges seiner einzelnen Artikel und Sätze bewußt zu werden. Dabei versteht es sich jedoch von selbst, daß eine solche populäre, für die Laien bestimmte Darstellung, wenn sie auch, um dieses zu sein, durchweg die theologische Gelehrsamkeit und Schulform von sich ferne hält, doch noch einen sehr sublimen Standpunkt einnehmen und z. B. für wissenschaftlich, insbesondere philosophisch Gebildete geschrieben sein könnte, wie sie andrerseits sich auch dieser Voraussetzung begeben und mehr die gebildeten Kreise der niedern Art ins Auge fassen kann, ohne daß sie darum für die höhern unbrauchbar oder gar ungenießbar wird.

Auf diesen Standpunkt hat sich der Herr Verfasser gestellt, und von ihm aus für den kaum bezeichneten Leserkreis gewiß Vorzügliches geleistet. Es ist ein richtiges Urtheil,

wenn er bemerkt, daß Popularität nicht dadurch erreicht werde, daß man nur die Hauptsachen und diese blos im Allgemeinen bespricht. Das allgemeine Gerede ist gerade deßhalb unpopulär, „weil man sich unter Redensarten, unter denen man sich Alles denken kann, gewöhnlich Nichts denkt;" oder das Allgemeine ist abstrakt und das Abstrakte nur für diejenigen verständlich, die das Abstrahiren gelernt haben, die philosophisch zu denken verstehen. Wenn der Herr Verfasser deßhalb bestrebt war, die einzelnen Glaubenssätze scharf abzugränzen und in „bestimmten, festen Worten" sie anzugeben, so müssen wir dies loben und als allein zweckmäßig bezeichnen. Ebenso erforderte es das vorgesteckte Ziel, auf den Zusammenhang der einzelnen Glaubenssätze unter einander hinzuweisen und denselben dem Leser stets vorzuhalten. Wenn er endlich einerseits bloße Schulfragen umging, andrerseits das Erbauliche und Moralisirende ausschloß; so ist auch dies mit gutem Grunde geschehen: ohne jenes würde seine Darstellung aufhören eine populäre, ohne dieses eine rein dogmatische zu sein.

Indem wir nach diesen Vorbemerkungen auf das Werk selbst näher eingehen, haben wir nicht weiter die Absicht, das Gelungene und Treffliche desselben dem Leser vorzuführen, sondern den Herrn Verfasser möchten wir auf dasjenige aufmerksam machen, was nach unserer Ansicht unrichtig, mangelhaft und der Verbesserung bedürftig ist. Denn da wir bei der Tüchtigkeit seiner Arbeit im Ganzen nicht zweifeln können, daß ihm die Gunst des Publikums bald eine neue Auflage zur Pflicht machen wird; so wünschen wir durch unsre Bemerkungen dazu beizutragen, daß dieselbe eine allseitig verbesserte werde.

Die Eintheilung des Werkes: allgemeine, besondere und einzelne Glaubenslehren, beruht offenbar auf einem Uebersehen, und ist keineswegs, wie der Bonner Recensent annimmt, meine Eintheilung. Ich habe allerdings früher die Dogmatik in die allgemeine, besondere und concrete Gotteslehre eingetheilt, und im ersten Theil die Lehre von dem Dasein, Wesen und den Eigenschaften, von der Einheit und dreifaltigen Persönlichkeit Gottes, im zweiten die Lehre von Gott (Vater), dem Schöpfer, Gott (Sohn), dem Erlöser, und Gott (hl. Geist), dem Heiliger der Welt, und in der letztern Abtheilung die Gnaden- und Rechtfertigungslehre, sowie die Lehre von den letzten Dingen als der jenseitigen Heilsverwirklichung, im dritten Theile aber den erscheinenden Glauben, d. h. die Lehre von dem Glaubensbekenntniß, den Sacramenten, der Kirche, der äußeren Gottesverehrung, Anrufung der Heiligen, Mariencult u. s. f. abgehandelt. Aber dies ist sichtlich eine ganz andere Eintheilung als die des Verfassers, welche wohl aus einem Mißverständniß der meinigen entstanden sein dürfte, und vom Herrn Verf. auch bereits als irrig aufgegeben ist. Denn es ist kein Grund vorhanden, die Lehrsätze von der Verbindung der leidenden, streitenden und triumphirenden Kirche, vom Abschlusse dieser und von der jenseitigen Welt als einzelne Glaubenslehren zu bezeichnen, im Unterschied von den vorausgehenden als den allgemeinen und besondern.

Im ersten Kapitel der Einleitung handelt der Herr Verfasser, nachdem er den Begriff des Glaubens vorausgeschickt, von der Nothwendigkeit des Glaubens, von Glauben und Wissen, vom Glauben und von der Liebe. Wenn der letztere Punkt schicklicher mit der Darlegung des Begriffs

vom Glauben zu verbinden war, so konnte sofort vom Wissen des Glaubens gehandelt und zuletzt die Nothwendigkeit des Glaubens und sein Werth für das wahre und jenseitige Leben des Menschen dargestellt werden. Richtig wird S. 2 bemerkt, daß der Inhalt des Glaubens von Jedem könne und müsse gelernt werden, wogegen der Glaube als ein unzweifelhaftes Fürwahrhalten dieses Inhaltes eine Gabe Gottes sei; er ist aber auch eine sittliche That des Menschen, eine freie Zustimmung zu dem, was Gott durch seinen Sohn uns geoffenbart hat, und dies Verhältniß wäre besser an der Bekehrung Pauli erläutert worden, als daß man sich, wie der Herr Verfasser, auf die Taufe beruft, in der uns der Glaube eingegossen wird, damit er später durch unser eigenes Zuthun sich thatsächlich verwirkliche. — Um darzuthun, daß wir nicht blos diesen und jenen Artikel des Glaubens, sondern den ganzen Inbegriff desselben festhalten müssen, beruft sich der Herr Verfasser auf die Anfangsworte des athanasianischen Symbolums: quam (fidem catholicam) nisi quis integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit; während doch dieses Symbolum nur die fides trinitatis et incarnationis darunter subsumirt.

Im zweiten Kapitel der Einleitung, welches von den Quellen des Glaubens, der hl. Schrift und der Ueberlieferung handelt, vermissen wir S. 24 ff. eine schärfere Abgränzung der Tradition, insofern sie Quelle des Glaubens ist.

Der erste Theil, die allgemeine Glaubenslehre (vielmehr Gotteslehre; denn nur in Bezug auf das Object ist dieser Theil der allgemeine, weil hier von Gott überhaupt und allen drei göttlichen Personen gehandelt wird, im folgenden Theil dagegen von jeder der drei Personen im

Besondern, oder genauer, von den Werken, die einer jeden besonders zugeeignet werden), umfaßt in der ersten Unterabtheilung die Lehre von dem Dasein, Wesen und den Eigenschaften Gottes, in der zweiten (die aber aus Versehen weder im Inhaltsverzeichniß, noch im Buche selbst angezeigt ist) die Lehre von der hl. Dreieinigkeit. In jener finden wir S. 38 das Verhältniß der schlechthinigen Vollkommenheit und Einfachheit nicht richtig verstanden, wenn gesagt wird, es seien Gott einerseits unendlich viele, andererseits nur eine Eigenschaft beizulegen; als schlechthin einfaches Wesen hat Gott vielmehr keine Eigenschaft. Dieser Gegensatz der Eigenschaftslosigkeit und der unendlichen Vielheit oder absoluten Allheit von Eigenschaften, nicht aber jener von unendlich vielen und nur einer Eigenschaft ist in dem von mir in der Dogmatik aufgestellten und vom Hrn. Verf. recipirten Satz: daß jede von den göttlichen Eigenschaften das unendliche Wesen Gottes ganz, aber auf eigene Weise ausdrücke, vermittelt und einheitlich aufgefaßt. Dabei hätte noch darauf aufmerksam gemacht werden können, daß die absolute Vollkommenheit ein positives, die absolute Einfachheit aber ein negatives Prädicat Gottes sei, das so viel als eigenschaftslos, zusammensetzungslos u. s. w. bedeutet, und daß daher beide, mit einander verbunden, den auf die eigenschaftliche Auffassung Gottes sich beziehenden Begriff in derselben Weise (durch ein positives und negatives Merkmal) darstellen, in welcher wir Gott überhaupt als das unendliche (negatives Merkmal) Wesen (positives Merkmal) begreifen. Der Hr. Verf. theilt sofort die göttlichen Eigenschaften in solche, welche Gott zukommen im Unterschiede von der Welt, und solche, die ihm zukommen in seinem

Verhältniß zur Welt im Allgemeinen und zu Menschen insbesondere. Dies ist die Weise, wie wir sie früher eingetheilt haben, und in der Hauptsache auch noch jetzt eintheilen. Es wäre aber gut gewesen, wenn der Entstehungsgrund dieser Eintheilung nachgewiesen und sie selbst damit näher bestimmt worden wäre. So unvermittelt wie sie dasteht und in der Form des Ausdruckes könnte leicht die Meinung erregt werden, als ob wir in ihnen nicht Bestimmungen des göttlichen Wesens an ihm selber, sondern lediglich Beziehungen Gottes zur Welt anerkennten, ein Mißverständniß, dem schon durch die einfache Bemerkung hinlänglich vorgebeugt worden wäre, daß wir zwar Gott nicht so wie er an sich selber ist directe erkennen, sondern nur vermittelst seiner Werke, und daß daher der Form nach unsre gesammte Gotteserkenntniß in lauter Beziehungen Gottes zur Welt bestehe, während sie ihrem Inhalte nach gleichwohl das göttliche An sich ausdrücken, oder wie die Scholastiker sagen: wir erkennen Gott zwar nicht adäquat, aber unsre Erkenntniß von ihm ist doch eine wahre. Wenn dagegen Andre meinen, durch jene Probst'sche Darstellung könnte leichtlich die Vorstellung erzeugt werden, „daß in dem Begriffe Gottes selbst noch keine Bestimmtheiten aufgezeigt werden können, sondern daß diese erst dann zum Vorscheine kommen, wenn Gott mit Anderem zusammengehalten wird, was er nicht selbst ist;" so ist dagegen zu bemerken, daß es keinen adäquaten Begriff von Gott gibt, d. h. keinen solchen, welcher unmittelbar ausdrückt, was Gott an sich ist, daß vielmehr jeder formal nichts anders als eine Beziehung Gottes zur Welt enthält. Hier also liegt nicht der Fehler, sondern dort, wo wir ihn aufgezeigt haben. Zu den sogenannten moralischen Eigenschaften

Gottes, wie Gerechtigkeit, Heiligkeit u. s. w., kommt der Herr Verf. dadurch, daß er aus dem Verhältniß Gottes zur Welt das Verhältniß Gottes zum Menschen als ein besonderes heraushebt. Man muß aber noch weiter gehen und die moralischen Eigenschaften selbst wieder abtheilen in solche, welche über dem Gegensatz von Gut und Bös stehen, wie Liebe, Güte, und solche, welche sich auf diesen Gegensatz beziehen: Heiligkeit, Gnade (Barmherzigkeit) und Gerechtigkeit.

Den zweiten Theil, die besondere Glaubenslehre betreffend, ist schon angedeutet worden, daß die Ueberschrift der einzelnen Unterabtheilungen: Lehre vom Vater, Lehre vom Sohne Gottes, Lehre von Gott dem heiligen Geiste — zu allgemein ist, und gerade dasjenige Moment des Inhalts nicht hervorhebt, durch welches der zweite Theil der Glaubens- (Gottes-) Lehre von dem ersten wesentlich unterschieden ist, nämlich das göttliche Thun oder Wirken nach Außen, auf die Welt und den Menschen, also die göttliche Weltschöpfung, Welterlösung und Weltheiligung; so wie weiterhin auch dieß, daß der Inhalt des dritten Theils: „Einzelne Glaubenslehren" unter die dritte Abtheilung des zweiten zu befassen, und die ihm gegebene unpassende Ueberschrift gänzlich aufzugeben war. Im Einzelnen ist vor allem die Stellung zu bemerken, welche der Herr Verfasser der Lehre von dem Sündenfall des ersten Menschen, der Erbsünde und der „wirklichen," Sünde (Thatsünde, persönliche Sünde) angewiesen hat. Sie kommt bei ihm im Eingange der zweiten Abtheilung, der Lehre von der Erlösung vor, und zwar ohne Zweifel deßhalb, weil die Erlösung als Erlösung von der Sünde in einem so engen und unzertrennlichen Zusammenhange mit diesem Lehrstücke steht. Allein dieser Grund ist nicht ent-

scheidend, sonst müßte man vielmehr die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen, die das unmittelbarste Seitenstück zu der Lehre von der Sünde ist, an diese anschließen, und die Erlösung, in der noch nicht die wirkliche Befreiung von der Sünde, sondern nur erst die Möglichkeit derselben gegeben ist, in die erste Abtheilung zurück verlegen und als die moralische Neuschaffung des Menschen begreifen. Wenn man auf den ersten Blick allerdings zweifelhaft sein kann, ob die Lehre von der Sünde in die erste oder in die zweite Abtheilung zu verlegen sei; so wird man doch durch die Ueberlegung, daß im letztern Falle die erste Abtheilung keinen Schluß hätte, mit Nothwendigkeit zu dem andern Verfahren hingetrieben. Mit der Verwirklichung des ursprünglichen Zustandes des Menschen ist die Idee der göttlichen Schöpfung realisirt, der göttliche Weltzweck erreicht, wenn der Mensch die erhabene Stellung, zu der ihn Gott erhoben, mit seinem freien Willen thatsächlich behauptete, dagegen ist dieser Zweck so zu sagen vereitelt, wenn der Mensch, statt ihn von sich aus zu realisiren, auf das entgegengesetzte Ziel losging, wenn er sündigte. Wäre jener Fall eingetreten, so ginge die Lehre von den göttlichen Thaten von dem in Adam angefangenen Werk der gottseligen Menschheit ohne Unterbrechung fort zu der Vollendung desselben in Christo (nicht als dem Erlöser, sondern als dem Vollender); wogegen nunmehr, nachdem der erste Mensch gesündigt und das ganze Geschlecht in seinen Fall verwickelt ist, mit dieser Sünde für unsere Betrachtung ein Schlußpunkt, und mit der Lehre von Christo, als dem von Ewigkeit her bestimmten Erlöser von der Sünde, ein neuer Anfang gegeben ist. Mit Recht haben deßhalb einige mittelalterliche Theologen jenes die prima theologia,

dieses mit allem, was sich daran schließt, die secunda theologia genannt.

In der Lehre von der Erbsünde findet sich eine Unklarheit und Zweideutigkeit in Bezug auf das Verhältniß des katholischen Dogma's zur altprotestantischen Auffassung, die wir deßhalb hier etwas genauer beleuchten wollen, weil sie nicht blos dem vorliegenden Buche, sondern auch den neuern katholischen Symbolikern und Dogmatikern eigen ist. Die Lutheraner setzen die Erbsünde in die Concupiscenz, die auch in dem Wiedergebornen sich findet, nur aber nicht als Sünde zugerechnet wird; die Katholiken dagegen lehren, sagt der Herr Verfasser S. 113, nicht das Gelüsten des Fleisches gegen den Geist als solches ist Sünde, sondern es wird es durch eine hinzukommende sittliche Beschaffenheit, die, wie er in der Anmerkung erklärt, in dem Verluste der übernatürlichen Gaben, womit wir geboren werden, besteht. Diesen Mangel faßt er also als eine sittliche Beschaffenheit, und zwar als eine Gott mißfällige, den Menschen vor Gott sündhaft und verdammlich machende Beschaffenheit, die durch die Taufe aufgehoben wird, während die Begierlichkeit bleibt, und, weil sie an und für sich, als solche, nichts Sündhaftes ist, den Menschen auch nicht sündhaft machen kann. Nun ist allerdings das, was den Menschen eigentlich sündhaft macht vor Gott (abgesehen von den Thatsünden), der Mangel der Gerechtigkeit, mit der er ursprünglich ausgerüstet war, dieß also, daß er nicht gut ist, was er nach dem Willen Gottes sein sollte und auch war; aber in diesem Mangel, in diesem blos Negativen besteht die Erbsünde nicht allein, sondern auch in dem Positiven der verdorbenen Natur, der Concupiscenz, wie denn überhaupt die Sünde nicht etwas

blos Negatives, nicht der bloße Mangel des Guten, sondern etwas Positives, Eigenes für sich, nur freilich keine Natur, sondern etwas Moralisches ist. Die Concupiscenz aber ist, als solche, an und für sich etwas Natürliches, und folglich freilich nichts, was den Menschen sündhaft macht; allein wenn sie ursprünglich nicht war und nach dem Willen Gottes nicht sein sollte, wenn sie durch die Sünde des Menschen erst hervorgerufen ist, so muß sie ihm zur Sünde angerechnet werden, und wenn sie im Wiedergeborenen mit dem Character des Sündhaften nicht vorkommt, so ist dieß nur deßwegen der Fall, weil sie diesem, indem der Mangel von der ursprünglichen Gerechtigkeit durch die Gnade Christi aufgehoben ist, nicht angerechnet wird. Wie die Gerechtigkeit des in Christo Gerechtfertigten gleichsam eine zweifache ist, eine justitia inhaerens und justitia imputativa, so ist auch die Adamitische Erbsündlichkeit eine zweifache, eine eigentliche und einem Jeden eigene Sündhaftigkeit, nämlich der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, und eine imputirte, nämlich die ihm zur Sünde gereichende und angerechnete verdorbene Natur. Das letztere Moment übersehen die katholischen Theologen gerne, weil ihnen so der Gegensatz zur protestantischen Lehre schärfer und faßlicher erscheint; aber auch abgesehen davon, daß die stricte Auffassung des katholischen Dogma's dieß nicht erlaubt, ist es außerdem gar nicht nöthig, demselben etwas von seiner Schärfe zu nehmen, um dem protestantischen dennoch ganz ferne zu bleiben; denn dieses steht mit seinem gnostisch-manichäischen Character auch selbst der Augustinischen Lehre noch als ein specifisch anderes entgegen.

In Bezug auf die Erlösungslehre lassen sich gleichsam

falls einige Erinnerungen mit Grund vorbringen. Das Werk der Erlösung stellt der Hr. Verf. in dem dreifachen Amte Christi, dem prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen dar. Er hebt ausdrücklich hervor, daß die Erlösung nicht in dem hohepriesterlichen Amte allein bestehe, aber es fehlte die bestimmte Nachweisung, in wiefern Christus als Prophet unser Erlöser ist; denn die verschiedenen Seiten, nach welchen der Hr. Verf. das auf die Erlösung abzweckende prophetische Amt Christi darstellt, sind von ihm nicht zur Einheit zusammengenommen, nicht aus dem einen Hauptgedanken abgeleitet worden, welcher ist die Befreiung vom religiösen Irrthum und die Einführung in die höchste und reinste religiöse Wahrheit. Bei der Darstellung des hohepriesterlichen Amtes wird sodann erklärt, die Erlösung bestehe darin, daß Christus 1) die Sünde und ihre Strafe von uns hinweggenommen (Genugthuung) und 2) darin, daß er uns Gnade erworben und dadurch vom todbringenden Gesetze befreit hat (Verdienst Christi), und hierauf A. von der Genugthuung, B. von dem Verdienste Christi und C. davon, daß Christus für Alle gestorben ist, gehandelt. Dieser letztere Punkt, welcher den Umfang, die Allgemeinheit des Erlösungswerkes Christi bespricht, sollte nicht in eine Linie mit jenen beiden, die nur das hohepriesterliche Amt betreffen, gestellt, sondern am Schlusse der ganzen Erlösungslehre behandelt und mittelst desselben der Uebergang auf die Lehre von der Heiligung gemacht worden sein. Auch haben wir eine schärfere Bestimmung der Begriffe von der satisfactio und dem meritum Christi erwartet. In ersterer Beziehung bemerkt der Hr. Verf., Christus habe uns 1) von den Sünden, 2) von den Strafen derselben erlöst; vielmehr aber ist es der zweite

Punkt, der zunächst hieher gehört, indem wir von den Sünden durch die Genugthuung Christi nur insofern befreit sind, als die Strafe der Sünde von ihm bezahlt, der auf uns lastende Reat von uns auf ihn übergetragen ist, insofern also, als uns seine Gerechtigkeit quoad satisfactionem angerechnet wird. Aber nicht blos ist von ihm der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünden der ganzen Menschheit genuggethan worden, und nicht blos sind wir durch ihn in den Stand der von der Sündenstrafe bei Gott Losgekauften versetzt, sondern er hat uns auch die Gnade Gottes erworben und in den Stand derer gesetzt, denen Gott sein Wohlgefallen zuwenden kann und will. Wenn S. 157 die Befreiung von dem Fluche des Gesetzes unter das Verdienst Christi subsumirt wird, so ist hier nicht unterschieden zwischen vom Gesetz befreien und vom Fluche des Gesetzes befreien; denn das letztere ist nichts anderes, als die von dem Gesetze auf die Uebertreter gelegten Strafen übernehmen und gehört folglich der satisfactio Christi zu.

In der dritten Abtheilung: Von Gott dem hl. Geiste müssen wir es tadeln, daß zum Eingang in dieselbe von der Persönlichkeit und Gottheit des hl. Geistes gehandelt wird. Der zweite Theil der Glaubenslehre unterscheidet sich ja gerade darin von dem ersten, daß in ihm nicht mehr von dem Wesen und der Persönlichkeit Gottes an und für sich, sondern durchweg nur von Thätigkeiten des persönlichen Gottes in Bezug auf die Welt und den Menschen die Rede sein soll. Auch die Aufeinanderfolge der drei Abschnitte dieser Abtheilung können wir nicht billigen, wornach zuerst von der Kirche, in welcher die Heiligung vollbracht wird, sodann von der Gnade, die uns zu Theil wird, und dem Verlauf, wie die

Heiligung eingeleitet und vollbracht wird, von der Gnadenlehre, endlich von den Sacramenten „durch die der hl. Geist die Gnade in unsere Herzen ausgießet," gehandelt wird. Die Lehre von der Gnade und Freiheit, von der Bekehrung und Rechtfertiguug des Sünders ist vielmehr das Erste, weil noch Allgemeine und von der sinnlichen Vermittlung der Rechtfertigung in der sichtbaren Kirche durch die äußern Gnadenmittel (Sacramente) Abstrahirende.

Hier müssen wir, soll diese Kritik sich nicht ungebührlich ausdehnen, abbrechen. Wir scheiden von dem talentvollen und eifrigen Verfasser mit aller Achtung für seine Leistung, für das Geschick, womit er einen so vielumfassenden Gegenstand in kernvoller Kürze zusammenzufassen, eine so abstrakte Materie in frischer, lebendiger und geistreicher Darstellung wieder zu geben verstanden hat.

Kuhn.

9.

Katholische Dogmatik. Von Dr. J. Kuhn, ordentlichem Professor der Theologie zu Tübingen. Erster Band. Erste Abtheilung. Einleitung. Tübingen, 1846. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. Wien Braumüller und Seidel. Prag, Haase Söhne. S. XII und 298. Preis 2 fl.

Indem ich meine vor Kurzem erschienene Einleitung in die Dogmatik in diesen Blättern selbst zur Anzeige zu bringen habe, glaube ich mich über drei Punkte verbreiten

zu sollen: 1) über den Inhalt dieser Einleitung und die Aufeinanderfolge der Materien in ihr; 2) über die Art und Weise, wie die Dogmatik selbst, nach den in der Einleitung entwickelten Grundsätzen, von mir behandelt werden wird, und 3) über das Verhältniß meiner Arbeit zu den frühern.

1) Die Einleitung hat den Begriff und die Aufgabe der Dogmatik, so wie die Geschichte ihrer bisherigen Bearbeitungen zu ihrem Gegenstand, und zerfällt hiernach in drei Hauptstücke:

1. der Vernunftglaube und das philosophische Wissen,
2. der positive (christliche) Glaube und das dogmatische Wissen,
3. die dogmatische Wissenschaft in ihrer geschichtlichen Erscheinung.

Das eigentliche Ziel, auf welches in der Einleitung Alles zu berechnen ist, ist der Begriff, praktisch gefaßt, die Aufgabe der Dogmatik. Ist die Dogmatik ihrem allgemeinsten Begriffe nach die Wissenschaft des positiven christlichen Glaubens, so wird die nähere Bestimmung ihres Begriffs von der Erörterung und Feststellung des Verhältnisses der Wissenschaft zur positiven Wahrheit, zum christlichen Glauben abhängen. Dieß bestimmte, besondere Verhältniß selbst aber wird sich auf eine klare und gründliche Weise nicht feststellen lassen, ohne daß wir noch tiefer herabsteigen und das Verhältniß des Wissens zum Glauben ganz im Allgemeinen, d. h. das Verhältniß des natürlichen Religionsglaubens (Vernunftglaubens) zum philosophischen Wissen auseinandersetzen. Zwar ist jenes Verhältniß nicht eine bloße Modification oder besondere Art von diesem, da

der positive christliche Glaube sich nicht etwa nur als eine besondere Species des allgemeinen Vernunftglaubens, sondern als ein höherer und umfassenderer Inhalt verhält, der aus der Vernunft weder entsprungen, noch auf ihre Auctorität begründet ist; aber in dem Sinne erweist es sich doch als ein unter das letztere zu befassendes, in welchem der positive Glaube die Vernunftwahrheit zur Voraussetzung nimmt, und in ihr das Abstract-allgemeine ihres eigenen concretern Inhaltes anerkennt. In wie weit daher jenes besondere Verhältniß unter dieses allgemeine sich subsumiren läßt, in so weit ist das letztere das eigentliche Fundament für die wissenschaftliche Erkenntniß des erstern. Wie der christliche Glaube in so weit ein für uns begreiflicher ist, als er die Vernunftwahrheit voraussetzt und sie selbst in sich schließt; eben so ist auch das christliche, dogmatische Wissen nur in so weit zu begreifen, als es sich auf das philosophische zurückführen und mit diesem einheitlich verbinden läßt.

Von dieser Ueberzeugung ausgehend, habe ich mich bestrebt, das Grundverhältniß des Glaubens und Wissens nach seinen verschiedenen Seiten umständlich auseinanderzusetzen, und dabei dieß Doppelte nachzuweisen: für's Erste, daß der religiöse Glaube und das philosophische Wissen ungefährdet neben einander bestehen, und der erstere, wenn sein Inhalt in die Form des eigentlichen Wissens gebracht wird, weder aufgehoben noch überflüssig gemacht, überhaupt in seinem Wesen und seiner Würde nicht gekränkt werde; für's Zweite, worin das unterscheidende, eigenthümliche Wesen des einen und andern bestehe, und wie insbesondere ein Wissen vom Glauben zu Stande komme und welche Wirkung in Bezug auf Wahrheit und Gewißheit durch die Wissenschaft hervor-

gebracht werde. Diese Untersuchung gehört zu dem Schwierigsten, insofern sie sich fortwährend um Verhältnißbestimmungen dreht, wobei man die eine Seite zu verlieren meint, wenn man auf die andere hinsieht; aber auch zu denjenigen, durch die allein das eigenthümliche Wesen des religiösen Glaubens, wie des philosophischen Wissens, auf den genauesten, der Wahrheit angemessensten Ausdruck gebracht werden kann, wogegen die Darstellung des religiösen Glaubens für sich allein ebenso leicht zur Ausschließlichkeit gegenüber dem philosophischen Wissen führt, als die Darstellung von diesem, wenn sie ohne Rücksicht auf den vorausgehenden, ihm zu Grund liegenden religiösen Glauben vollzogen wird, einen ausschließenden Character annimmt.

Die besagte Verhältnißbestimmung haben wir in fünf Paragraphen ausgeführt. Im ersten wird gezeigt, daß der religiöse Glaube ein objectives Wissen von Gott in sich schließe, und hierin dem philosophischen Wissen nicht nachstehe; im zweiten, daß er ein unmittelbares Wissen und freiwilliges Fürwahrhalten desselben sei, im Unterschied von der philosophischen Erkenntniß, die auf die Vermittlung der unmittelbaren Gottesidee ausgeht und eine auf Gründen beruhende Ueberzeugung von ihrer Wahrheit herbeiführen will; im dritten, daß das unmittelbare Gottesbewußtsein, das der Religionsgläubige freiwillig für wahr hält, das ursprüngliche Wissen von Gott sei, das von jeder philosophischen Erkenntniß, die nicht auf Pantheismus ausgeht, vorausgesetzt werde, und ohne welches die Philosophie in Nihilismus oder Scepticismus ausarten müsse. Im vierten Paragraph wird gezeigt, daß das religiöse Bewußtsein, unbeschadet seines Inhalts und seiner Wahrheit,

der Form nach ein empirisches, das philosophische dagegen zwar ein speculatives Wissen von Gott aufstelle, aber darum doch weder einen umfassendern und reinern Inhalt, noch eine größere Gewißheit hervorzubringen im Stande sei. Im fünften Paragraphen endlich hatten wir einerseits das aufgestellte Verhältniß des religiösen Glaubens als unmittelbaren Gottesbewußtseins zu dem philosophischen Wissen als dem mittelbaren und vermittelten auf seinen tiefsten, letzten Grund zurückzuführen, andrerseits den Uebergang auf das zweite Kapitel, das besondere Verhältniß des positiven Glaubens und dogmatischen Wissens zu bewerkstelligen.

Im zweiten Kapitel war zuerst das Wesen des positiven Glaubens nach seinen beiden Seiten als Offenbarungsglaube und als Kirchenglaube zu entwickeln, hierauf die Quellen, aus denen sein Inhalt zu schöpfen ist (Schrift und Ueberlieferung), und die Stellung der Kirche zu denselben anzugeben, und endlich noch auf das Verhältniß des Alten Testaments zum Neuen in Bezug auf ihren dogmatischen Gebrauch einzugehen. Da nach dem Princip des Katholicismus das, was ursprünglich christliche Lehre oder geoffenbarte Wahrheit ist, zunächst und unmittelbar aus der Kirchenlehre erkannt wird, diese aber einen Entwicklungsproceß durchlaufen hat (Dogmenbildung); so mußte sofort das Wesen des dogmenhistorischen Processes bezeichnet und nachgewiesen werden, daß in der Dogmenbildung die ursprüngliche Wahrheit unverändert erhalten, und nur ausdrücklicher hervorgehoben, weiter entwickelt und theilweise vermittelt sei. So stellt diese sich dann von selbst als die objective (weil kirchliche), wiewohl in empirischen Formen sich bewegende Dialectik der geoffenbarten Wahrheit dar, auf welche die

wissenschaftliche sich zu basiren hat, um als positiv zu gelten, über die sie sich aber auch erheben muß, um als speculative sich darzustellen. Sind auf diese Weise die Grundlagen und Voraussetzungen für die Darstellung des Begriffs der dogmatischen Wissenschaft und ihrer Aufgabe hinlänglich erörtert, so kann jetzt zu diesem selbst, als dem eigentlichen Ziele der Einleitung, fortgegangen werden. Es sind die drei letzten Paragraphen des zweiten Kapitels, in denen wir diesen Gegenstand absolviren. Der Dogmatiker hat für jeden Satz vor Allem den Beweis zu führen, daß er ein christlicher sei, und er führt ihn dadurch, daß er den Satz in den Quellen der geoffenbarten Wahrheit nachweist; sodann den Beweis, daß der fragliche Satz als eine geoffenbarte Wahrheit durch den Glauben und das Bekenntniß der Kirche bezeugt sei, und er führt diesen dadurch, daß er ihn in den kirchlichen Documenten aufzeigt. Weil aber kein Satz, so wie er in den ursprünglichen Quellen enthalten und in dem kirchlichen Bewußtsein ausgesprochen ist, in der Form des wissenschaftlichen Begriffs auftritt; so ist sein Hauptgeschäft, den gegebenen Inhalt in diese Form zu bringen, und damit ein Wissen des Glaubens und eine wissenschaftliche Verständigung der denkenden Vernunft in Bezug auf ihn herbeizuführen. Und weil in der Dogmatik nicht nur jeder einzelne Glaubenssatz für sich, sondern das Ganze der Glaubenslehre nach dem innern, wesentlichen Zusammenhang ihrer einzelnen Artikel und Sätze in Betracht kommt; so mußte zuletzt noch die Dogmatik als System bestimmt und das Princip ihrer Eintheilung und Gliederung nachgewiesen werden.

Die Geschichte der Dogmatik ist der Gegenstand des dritten Kapitels. Ich habe sie, namentlich das patristische

Zeitalter, weitläufiger behandelt, als Manchem nöthig scheinen könnte. Allein es handelt sich hier um Vieles, was man sonst in der Geschichte dieser Wissenschaft nicht sucht, und in den bisherigen Darstellungen derselben auch nicht findet. Für's Erste fallen in ihren Kreis keineswegs nur die systematischen Bearbeitungen der Glaubenslehre, sondern zugleich alle Versuche, die man in Bezug auf die einzelnen Dogmen gemacht hat, um sie wissenschaftlich zu begreifen. Da wo die eigentlich kirchliche Dogmenbildung aufhört, beginnt die wissenschaftliche Thätigkeit der einzelnen kirchlichen Männer, welche sich nicht nur über den ganzen Dogmencyklus erstreckt, sondern auch bei den meisten einzelnen Dogmen eine sehr reichhaltige und ergiebige gewesen ist. Nun gehören allerdings diese Versuche nicht in die Geschichte der Dogmatik, sondern an die verschiedenen Oerter innerhalb der Dogmatik selbst, aber das, was in Bezug auf die dogmatischen Hauptpartien die Richtung und das Ziel der wissenschaftlichen Thätigkeit im Allgemeinen characterisirt, wird man ihr nicht entziehen dürfen. Das Princip des dogmatischen Wissens sodann, der fides quaerens intellectum, ist ein weiterer Hauptgegenstand der Geschichte der Dogmatik, der meistens ganz übersehen, oder nur da und dort kurz berührt wird. Es muß aber eine fortlaufende Geschichte davon schon deßhalb gegeben werden, weil das von dem einzelnen Dogmatiker aufzustellende Princip als dasselbe sich auszuweisen hat, das von Anfang an das Princip Aller war, die im positiv kirchlichen Geiste an dem Bau der Dogmatik gearbeitet haben.

2) Das wissenschaftliche Wesen im eigentlichen und höchsten Sinne besteht bei der Dogmatik, nach dem zuvor Bemerkten,

theils in der systematischen Form des ganzen Lehrgebäudes, theils in der dialectisch-spekulativen Ausführung der einzelnen Glaubenslehren. Jene wird dadurch gewonnen, daß von einem Princip aus — dem abstracten christlichen Gottesbegriff — die einzelnen Glaubenslehren auseinandergelegt und wieder in die Einheit desselben zurückgenommen, der Zusammenhang der einzelnen Theile aufgezeigt und vermittelt, und so das Ganze als eine Vieleinheit begriffen wird; durch diese soll ein Wissen des Geglaubten, eine Versöhnung der denkenden, selbstbewußten Vernunft mit der geoffenbarten Wahrheit herbeigeführt werden. Da diese Operation nur durch Anwendung der Philosophie auf den Inhalt des Dogma's vollbracht werden kann, und andererseits ein Hauptgeschäft derselben darin besteht, die von Seiten der Zeitphilosophie gegen den Glauben aufgebrachten Zweifel und Widersprüche zu beseitigen, so wird zum Verständniß dieses Theils der Dogmatik nicht blos Uebung und Fertigkeit im philosophischen Denken, sondern auch eine genaue Bekanntschaft mit der neuesten Philosophie verlangt werden müssen. Würde daher, wie es namentlich von den Scholastikern geschieht, die Glaubenslehre überall gleich von vorn herein mit der Philosophie anbinden und sich auf speculative Erörterungen einlassen, so müßte sie für einen großen Theil derer, die sich mit ihr befassen wollen und sollen, fast ganz unzugänglich sein. Umgekehrt aber, wenn sie als bloße positive Dogmatik sich mit Aufstellung der christlichen Lehren und der Nachweisung derselben in den Quellen und Zeugnissen des Glaubens begnügte, und die philosophische Speculation ganz ablehnte, würde sie nicht nur eine ihrer wesentlichen Aufgaben ganz versäumen, sondern auch dem Bedürfniß

der denkenden Theologen nicht entsprechen. Die wissenschaftliche Dogmatik ist indessen, richtig aufgefaßt, weder jene scholastische, noch diese blos positive Theologie, sondern beides zugleich, und kann deßhalb auch allen Bedürfnissen, die den verschiedenen Stufen theologischer Bildung eigen sind, vollständig genügen. Der alte Gegensatz des Positiven und Scholastischen besteht zwar noch in Bezug auf die theologischen Subjecte, von denen die einen die philosophische Durchdringung des Glaubens als die Hauptsache betrachten, die andern, um mit Tertullian zu reden, nur glauben und nichts als glauben wollen; dagegen sollte er in der Behandlung der Glaubenslehre, die nun einmal ihrer Natur nach weder eine blos philosophisch speculative, noch eine rein historisch positive Disciplin ist, gänzlich aufgehoben werden. Wir unsern Theils haben uns die Aufgabe gestellt, anfangend von der biblischen Lehre, als dem einfachsten, unbefangensten und noch unentwickeltsten Ausdruck des Glaubens, und fortschreitend zu den entwickelteren Darstellungen in der Kirchenlehre, da, wo der vollständige Inhalt und Ausdruck desselben als gesichert gelten kann, die wissenschaftlichen Erörterungen der Kirchenväter aufzunehmen und so weit zu verfolgen, bis wir zu den auf dem Stand der gegenwärtigen Bildung und philosophischen Bewegung sich aufdringenden speculativen Fragen ohne merklichen Sprung übergehen können. Durch dieses allmählige Fortschreiten vom Leichtern zum Schwerern wird ein doppelter Zweck erreicht: einmal der, daß auch diejenigen, denen die philosophische Bildung abgeht, nicht vergeblich die Dogmatik in die Hand nehmen, indem sie in dem biblischen und dogmengeschichtlichen Material den Inhalt des Glaubens und die Entwicklung

desselben, somit eben das, was sie allein suchen, finden werden; sodann der, daß die Strebsameren, wenn sie der philosophischen Vermittlung des Glaubensinhaltes für's Erste auch nicht bis zu ihrem höchsten Punkte folgen können, doch bei wiederholten Versuchen immer weiter vor- und damit tiefer in das Verständniß des Glaubens einzudringen in den Stand gesetzt sind. Nur die Einleitung in die Dogmatik kann nicht in solcher Weise dargestellt werden, und ist daher wohl für Manche ein ziemlich unbrauchbares Buch, von welchem weg sie an die Dogmatik selbst zu verweisen sind.

3) Wenn ich das Verhältniß meiner dogmatischen Ausarbeitung zu den frühern mit einem Worte angeben soll, so muß ich sagen, daß ich nicht bei den neuern Dogmatikern, sondern bei den alten in die Schule gegangen bin. Bei den neuern habe ich immer zweierlei vermißt: einmal die dogmatische Akribie und Vollständigkeit, sodann die ächt dogmatische Methode. Haben die Einen, z. B. Liebenmann, sich fast ausschließlich auf das Positive beschränkt, so findet man bei Andern wohl das Streben, den positiven Stoff denkend zu durchdringen und ihn mit den Vernunftwahrheiten in's Verhältniß zu setzen. Wenn jene vergessen zu haben scheinen, daß der dogmatische Ausdruck der christlichen Lehre sich über den im Katechismus und den sog. Religionshandbüchern üblichen wahrhaft erheben, und die Dogmatik von diesen Darstellungen sich nicht bloß durch den gelehrten Apparat unterscheiden soll, so sind zwar diese dessen sich ganz lebhaft bewußt und darum auch bestrebt, für jede Lehre den wissenschaftlichen Ausdruck zu finden; allein das eingeschlagene Verfahren ist ein so willkührliches und zufälliges, wie es nur bei einem fast totalen Mangel eines klaren Begriffs von

dem Princip und der Methode der dogmatischen Speculation vorkommen kann. Die mittelalterliche dogmatische Schule, bei der man diesen Begriff theoretisch aufgestellt und praktisch durchgeführt findet, wurde leider seit lange unbeachtet gelassen, und ebenso das Studium der philosophirenden Kirchenväter, eines Basilius, Gregor von Nazianz, und besonders des Augustinus. Die Art dagegen, wie die Neuern das biblische und das dogmenhistorische Element der dogmatischen Darstellung behandeln, übertrifft weit das Verfahren der scholastischen Theologen; aber auch hier muß noch Vieles geschehen, wenn nur der nächste Zweck wirklich erreicht werden soll, nämlich von einem Satze zu zeigen, daß er in der Schrift enthalten und von der Kirche als christliche Wahrheit geglaubt worden sei. Denn dazu reicht es offenbar nicht hin, wenn ich vereinzelte Bibelstellen aus ihrem Zusammenhang herausnehme, und ebenso in Ansehung der Kirchenväter verfahre. Wenn dann Andere, z. B. Klee, bei einem Satze fast die ganze Reihe der Patres als Auctoritäten anführen, so ist das ein Fehler per excessum, was eben so wenig Nachahmung verdient. Denn nicht davon zu reden, daß bei solchen Häufungen falsche Citate nicht selten sind, eben so wenig als solche, die auf Stellen hinweisen, welche in ihrem Zusammenhange aufgefaßt nicht mehr für die eben in Frage stehende Lehre zeugen, werden bei diesem Verfahren gerade die nähern Bestimmungen oder eigenthümlichen Begründungen, mit welchen ein Satz bei den verschiedenen Vätern vorkommt, übersehen. Eine dritte Klasse von Theologen wirft Alles untereinander: das Biblische, Patristische und Speculative, und diese hätte ich am wenigsten nachahmen mögen.

An diesen Andeutungen kann es für jetzt genügen. Wer zum Voraus sich näher über den zuletzt besprochenen Punkt unterrichten will, möge in der Einleitung nachsehen, wie ich den Begriff, die Aufgabe und Methode der Dogmatik bestimmt habe, und damit die Geschichte der Dogmatik nach meiner Darstellung vergleichen.

Kuhn.

Verein für katholische Kirchenmusik.

Messe von Ignaz Lachner. Musikverlagshandlung zum Haydn in Stuttgart.

Es ist nicht das erstemal, daß in diesen Blättern von Musik, so weit sie ins Kirchliche einschlägt, geredet wird. Dießmal müssen wir uns aber erlauben, die Sache in noch ernstlichere Erwägung zu ziehen, da es eine Erscheinung gilt, von der sich, falls sie Anklang findet, wie sie es zu verdienen scheint, nur Günstiges erwarten läßt. Wir meinen den oben genannten Verein, der in der J. Lachner'schen Messe hiemit das erste Werk dem Publikum übergibt. Ehe wir jedoch dieses selbst einer kurzen Beurtheilung unterziehen, wird es nothwendig sein, den Verein über seine Tendenz und Grundsätze zu hören, wie er sich in dem der Partitur dieser Messe beigegebenen Programm ausspricht. Vorläufig mag noch bemerkt werden, daß die gewiß sehr zeitgemäße Idee zur Gründung eines solchen Vereins mehren Freunden wahrer Kirchenmusik, sowohl geistlichen als weltlichen Standes, zu verdanken ist, unter denen der als Musiker rühmlich bekannte Pfarrer Ortlieb obenan steht. Der Kreis der

Mitglieder hat sich nach und nach weit über unser Vaterland ausgedehnt, und die ausgezeichnetsten Männer, so berichtet das Programm, haben ihre Unterstützung zugesagt, wie die beiden Lachner, Neukomm u. A.

Als Grund, warum ein gemeinsames Wirken für Verbesserung der Kirchenmusik als Bedürfniß erscheine, wird angegeben: der schon seit einer Reihe von Jahren schwankende und unbestimmte Zustand dieser Musik, ihre Entfernung von dem frühern erhabenen und würdevollen Charakter, ihre theilweise gänzliche Ausartung ins Profane. — Heute noch gebe es Beispiele in Menge, woraus hervorgehe, daß man noch nicht allenthalben zu der Ueberzeugung gelangt sei, daß der Grundcharakter jeder unmittelbaren Sprache zu Gott — also vorzugsweise unserer Kirchenmusik — Ernst, Würde und Erhabenheit sein soll; daß dieser Charakter wohl die Gefühle der tiefsten Abhängigkeit, des innern Schmerzes und Trostes, des frommen Aufblickens und auch des frohen Jubels bezeichnen darf und soll; daß er aber niemals ins Leichtfertige und Tändelnde, ja Triviale ausarten kann. — Der Zweck des Vereins wird gesetzt „in Säuberung der katholischen Kirchenmusik von allem Unwürdigen und Profanen, und Hebung derselben auf eine Stufe, auf der sie durch einfachen und innigen Gesang, durch eine würdevolle Anwendung der Instrumente, besonders der Orgel, und eine unserer Zeit entsprechende Behandlung der ersteren ihrem erhabenen Zweck der religiösen Erbauung möglichst sicher entsprechen kann." — Wir müssen gestehen, daß wir dem also Ausgesprochenen nur unsern Beifall zollen können. Lobenswerth finden wir es namentlich auch, daß die Thätigkeit des Vereins sich auf das ganze Gebiet der Kirchen-

musik erstrecken soll. Anfangs hätte es scheinen können, als ob es hauptsächlich der lateinischen Figuralmusik gelte. Wir sind aber große Verehrer des alten Chorals, wie auch eines guten Volksgesanges, und freuen uns daher, daß auch diese edlen Reiser am Baume nicht fehlen sollen. — Die Basis der Kirchenmusik soll, dem Programme des Vereines zufolge, der Gesang sein, und die Instrumente, wo sie hinzukommen, um des Gesanges willen, also untergeordnet auftreten. Dieß ist das einzig richtige Verhältniß. Der Mensch, dieses freie Ebenbild Gottes, ist auch allein dessen würdiger Verehrer; die Instrumente vertreten mehr die Stelle der Natur, welche jenem das Lob Gottes blos nachsingt. Und so gestaltet sich dieß Verhältniß zu einem schönen Symbol der Herrschaft des menschlichen Geistes über die Natur, welches gerade die Aufgabe des Christenthums, das Ziel unserer Erlösung ist. Die Instrumente sollen dem Gesange untergeordnet sein; aber nichts weniger als aus unsern Tempeln verbannt werden. Dem wird wohl Niemand widersprechen. Aber die profanen Instrumente, sagt man, gehören nicht ins Heiligthum. Welches Instrument ist denn profan? Jedes und keines, wie ihr wollt. An sich ist's keines, werden können's alle — durch den Gebrauch nämlich. Die Posaune laßt ihr ein, die Trompete wird abgewiesen. Aber klingt die Trompete bei der Auferstehung des Messias von Händel profan?

Schließlich ist noch die Rede von der Erreichung des Zweckes durch Herausgabe passender Werke. Hiebei wird ein Hauptaugenmerk bleiben, die Preise so nieder zu stellen, daß die Anschaffung auch den unbemitteltsten Chören möglich

wird. Blos durch eine lebhafte Theilnahme aber läßt sich dieser Zweck erreichen, und wir bitten deßhalb alle Freunde der Kirchenmusik, für möglichste Verbreitung der Musikwerke sich nach Kräften zu verwenden. Diese Bitte machen wir zu der unsrigen, indem wir überzeugt sind, daß solch rühmliches Streben aller Unterstützung werth ist, und dabei unsre Kräfte nur in geringerem Maaße in Anspruch nimmt, da die Vereinsmitglieder die Werke zu herabgesetzten Preisen erhalten.

Aber werden die herauszugebenden Werke den ausgesprochenen Forderungen entsprechen? Haben wir der dargelegten Tendenz und den leitenden Grundsätzen unsern Beifall gezollt, so können wir von diesem Erstlingsprodukte, der Messe von J. Lachner, auch wieder nur Gutes sagen. Der Herr Hofmusik-Direktor hat seine Aufgabe mit Ernst aufgefaßt, und mit Liebe gelöst. Bei der Auffassung des Textes, sagt er in der Vorrede, stand mir das Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer, des vertrauensvollen Kindes zum liebevollen Vater, des Erlösten zum Erlöser, als Hauptidee vor der Seele, eine solche vertrauensvolle, kindlich fromme Sprache soll den Grundcharakter aller Kirchenmusik bilden, und auch dann noch vorherrschen, wenn das Gemüth im frohen Jubel sich aufschwingt. — Dies ist wohl der Grundcharakter aller Kirchenmusik, aber noch mehr jener, welche die Bestimmung hat, die Feier der heiligen Messe zu erhöhen. Denn dem heiligen Opfer gegenüber, welches sind unsere Empfindungen und Gedanken? Der Endliche gegenüber dem Unendlichen — der Schuldbewußte dem Heiligen, Vollkommenen — der Begnadigte dem Versöhner — ist es Reue, Liebe, Vertrauen, innerer Friede, was die Musik

auszudrücken hat. Diesen Ausdruck nun hat Herr Lachner in der That gefunden, und dabei ist Alles so ansprechend, so ans Herz dringend, und überdieß so leicht faßlich, daß der verhältnißmäßig geringe Aufwand, den die Aufführung fordert, sich reichlich belohnt. Denn auch das gereicht dem Verfasser zum Lob, daß die Singstimmen in leichtem Flusse dahingleiten, und die Instrumente lediglich keine Schwierigkeit darbieten. Nur die Orgel fordert einen etwas geübteren Spieler.

So empfehlen wir denn diese Erstlingsgeburt eines Vereins, dem wir alles Gedeihen wünschen, recht angelegentlich, besonders den Vorstehern von pädagogischen und theologischen Bildungsanstalten, aber auch der hochwürdigen Geistlichkeit in Städten und größeren Landgemeinden.

III.

Intelligenzblatt.

Allocution Sr. Heiligkeit des Pabstes Gregors XVI. gehalten in dem geh. Consistorium am 24. Nov. zum Gedächtniß des Erzbischofs von Köln, Clemens August, Freiherrn Droste zu Vischering.

„Venerabiles Fratres. Quoniam ex hoc loco verba facere aliquando de Venerabili Fratre Clemente Augusto Archiepiscopo Coloniensi officii Nostri ratio postulavit: operae nunc pretium esse ducimus mentionem ejusdem Antistitis denuo coram Vobis habere occasione obitus ejus, quem non sine magno animi moerore audivimus accidisse die 19. mensis Octobris vertentis anni. De laudibus enim ipsius nunc tacere indecorum existimavimus, quum extrema vitae ejus anterioribus ita respondere visa sint, ut jure meritoque laetari debeat Ecclesia Catholica luculentum ab eo relictum exemplum, quod tum iis qui sunt ex nobis, tum iis qui foris sunt, plurimum prodesse possit ad salutem. Vos igitur, Venerabiles Fratres, hodie alloquentes non solum iteramus, quae alias coram Vobis eidem Antistiti praestantissimo tribuimus praeconia, sed novis etiam laudum praedicationibus insignem ejus virtutem libentissime extollimus. Una enim cum singulari sacrae doctrinae cultu, solidaeque pietatis studio, summus in illo fuit ardor religionis, summa constantia, summus rerum humanarum contemptus. Ad haec accedit eximium eum fuisse humilitatis cultorem, in qua quidem omnis virtutis fundamentum est: quo praeclarum illud

specimen pertinet, quod cum cognovisset eam Nobis mentem esse ut ipsum in amplissimum Vestrum ordinem cooptaremus, studiose honorem istum declinare conatus sit. Nihilo tamen minus si divina permisisset providentia Praesulem ipsum in alma Nostra urbe manere, postquam ut probe nostis huc advenerat, Nobis propositum erat eum, repugnante licet modestia sua, ad accipiendam Cardinalatus dignitatem adducere. Persuasi enim eramus egregiam ejus virtutem dignam prorsus esse, quae excellentiae loco poneretur; sicque ob Nostrae adjumentum sollicitudinis et laboris Vestri consortium, latius sese in Ecclesiae universae utilitatem effunderet. Verum qui ex Nostro desiderio ornamentum Apostolicae hujus Sedis esse debuisset, jam in coelesti patria, ut plane confidimus, a Deo per Unigeniti Filii sui aeterni Pastorum Principis merita collocatus est. Ita sane sperare Nos jubet eadem eximia virtus, quam in Coloniensi Archiepiscopo admirantes aspeximus. Si enim juxta monitum Apostoli haud contristari de dormientibus debemus sicut et ceteri qui spem non habent, quid cogitandum de viro, qui antequam obdormiret splendore virtutis suae spectaculum fuerat factus mundo et Angelis et hominibus? Ignorat nemo invictum illud animi robur, quo catholicae religionis et ecclesiasticae disciplinae puritatem magnas etiam inter angustias asserere studuit. Bonum igitur certamen quum certaverit, nonne exspectandum ipsi fuit a justo judice Christo Jesu corona justitiae, quae omnibus strenue legitimeque certantibus reposita est? Attamen cum *judicia* Dei *abyssus multa* sint, etsi maximopere confidamus defunctum Archiepiscopum miserae hujus vitae tenebris exemptum beatam apud superos lucem fuisse jam consequutum, aeque communis Nobis Vobiscum sit consolatio; tamen si quid ex humana fragilitate adhuc illi expiandum supersit, Deo misericordiarum Patri humillime supplicamus, Vosque idem facere Nobis omnino pollicemur, ut pretioso Sanguine immaculati Agni humani generis Redemptoris dignetur benignus ejus animae labes abstergere, quo tantus Archiepiscopus quam citissime immarcescibilem gloriae coronam percipiens, sicut illustris et clarus fuit in terris, sic et in coelis, cum omnibus iis qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stella fulgeat in perpetuas aeternitates.

Theologische

Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der K. Universität Tübingen.

Achtundzwanzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1846.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien, bei Braumüller und Seidel, so wie bei Gerold und Sohn.

Prag, Haase Söhne.

Gedruckt auf Schnellpressen in der Guttenberg'schen Buchdruckerei
in Stuttgart.

I.

Abhandlungen.

1.

Einheitlicher Charakter der Bücher Samuels.

Schon vor einiger Zeit hat man in den Büchern Samuels Mangel an Zusammenhang, Wiederholungen und Widersprüche gefunden, und darauf die Behauptung gegründet, daß dieselben eine schlecht geordnete, disharmonische Sammlung historischer Berichte oder Fragmente von verschiedenen Verfassern seien. Da diese Ansicht, ungeachtet mancher Einreden, die gegen sie erhoben worden sind, immer noch festgehalten wird, und auf die Entscheidung über die historische Glaubwürdigkeit der fraglichen Bücher und sofort auf den Gebrauch derselben als Quelle der alttestamentlichen Geschichte und Offenbarung nur vom größten Einflusse sein kann, so scheint eine nähere Prüfung ihrer Haltbarkeit wohl der Mühe werth zu sein. Allerdings kann Mancher, der durch solche Dinge seiner Seits nicht beirrt wird, sich darüber hinweg setzen und sie keiner Rede werth achten, aber damit werden dann begreiflich die Einreden und Angriffe gegen die Wahrheit nicht entkräftet und zurückgewiesen, sondern eher in ihrem vermeintlichen Rechte gelassen, weßhalb auch im Gebiete der Wissenschaft jenes Ignoriren in der Regel nicht mit Unrecht

als eitle Vornehmthuerei zu gelten pflegt, womit man nur das Unvermögen, den gegnerischen Bestrebungen Widerstand zu leisten, an den Tag lege. Das ist ohnehin deutlich, daß dem Einen gar leicht anstößig werden kann, was ein Anderer hinter sich hat oder zu haben glaubt; jedenfalls aber ist es Sache der theologischen Wissenschaft, in das Gebiet der Controverse, auch wo es die hl. Schrift betrifft, näher einzugehen, die gegnerischen Gründe zu prüfen und die Angriffe gegen die Schrift, welche immer zugleich Angriffe gegen die Kirche und ihre Lehre sind, zurück zu weisen. Wer ein solches Verfahren auf katholischem Standpunkte als überflüssig oder gar gefährlich ansehen zu müssen glaubt, wie denn solche Ansicht wirklich nicht unerhört ist, mag sich die Gründe vergegenwärtigen, womit der päpstliche Legat Cervinus (nachmals Papst Marcellus II.) zu Trient die Nothwendigkeit des bekannten Decretes in Betreff der heiligen Schriften darzuthun suchte. Arguebat enim ipse adhibendum esse examen, non solum quo veritas comperiatur, sed quo etiam confirmetur. — Injunctum esse Catholicis a postremo Lateranensi concilio, ut argumenta cuncta dissolvant objecta fidei nostrae mysteriis, cum plane necesse sit, omnem hujusmodi argumentationem, quippe veritati oppositam quoddam esse sophisma ideoque dissolubile. Docuisse sanctum Thomam: Quemadmodum theologi non est, Christianae fidei principia comprobare, ita ipsius esse partis eadem adversus oppugnatores tueri. [1])

Jene negative Ansicht nun, deren Prüfung uns sofort beschäftigen soll, hat vor Kurzem noch ein bedeutend trostloseres

1) A. Vincenzi, sessio quarta conc. Trid. etc. part. I. p. 239.

Aussehen gehabt, als gegenwärtig, wo sie eine Menge früherer Extravaganzen als solche erkannt und bereits so ziemlich wieder aufgegeben hat. Wir müssen jedoch, bevor wir den jetzigen Stand der Sache in's Auge fassen, jene Extravaganzen noch in einer kurzen Uebersicht vorführen und ihre Unhaltbarkeit aufdecken, um dadurch theils den historischen Boden der jetzigen negativen Erörterungen, theils den Geist, der dieselben beherrscht, etwas näher kenntlich zu machen. Wenn wir sodann die neuesten Untersuchungen und ihre für die Gegenwart gewonnenen Ergebnisse werden kennen gelernt haben, wird noch die ältere, namentlich innerhalb der Kirche übliche Ansicht eine kurze Berücksichtigung verdienen.

I.

Die bereits wieder so ziemlich aufgegebenen Uebereilungen der neuern Kritik bei den Büchern Samuels zeigen sich hauptsächlich in Ausmittelung von allerlei Verschiedenheiten und Widersprüchen, von denen man glaubte, daß sie von einem und demselben Verfasser nicht herrühren können und daher als ein Beweis mehrerer Verfasser und fragmentarischer Entstehung unserer Bücher zu betrachten seien.

Einen solchen Widerspruch fand man zwischen 1 Sam. 7, 1. 2. und 14, 3. 18. Erstere Stelle sagt, die Bundeslade sei nach ihrer Rückkehr aus dem philistäischen Gebiete in's Haus des Abinadab zu Kirjath-Jearim gebracht worden und dort 20 Jahre lang geblieben; letztere dagegen berichtet, Saul habe dieselbe zu Gibea durch den Priester Achia zu sich bringen lassen, was lange vor Ablauf jener 20 Jahre geschehen sein muß. Darüber rief de Wette aus: „Wer löst diese Widersprüche und wer bringt in diese Regellosigkeiten

Ordnung!" [1]) Allein es ist leicht einzusehen, daß Kirjath-Jearim als der 20jährige Ort der Bundeslade bezeichnet werden konnte, wenn sie auch das eine oder andere Mal auf kurze Zeit zu bestimmten Zwecken anderswohin gebracht wurde, gleichwie später Jerusalem als der beständige Ort derselben bezeichnet wird, obwohl sie auch von dort zuweilen entfernt wurde. Daß aber (wie de Wette meint) Achia als Priester zu Silo bezeichnet werde, während weder ein Heiligthum noch Priester dort seien, ist unrichtig, denn in dem Satze (14, 3): וַאֲחִיָּה בֶן־אֲחִטוּב - - - בֶּן־עֵלִי כֹּהֵן יְהוָֹה בְּשִׁלֹה gehört כֹּהֵן וגו nicht zu אֲחִיָּה, sondern zu עֵלִי.

Einen weiteren Widerspruch entdeckte man zwischen 1 Sam. 8, 5. und 9, 1—14. Nach ersterer Stelle, versichert Gramberg, werde ein König verlangt, damit er das Volk gerecht richte, und es scheine nach Kap. 8. friedliche Zeit zu sein;" nach Kap. 9, 1—14. aber soll der zu wählende Fürst das Volk im Krieg anführen; das seien „augenscheinlich verschiedene Relationen." [2]) Allein hier ist zuvörderst klar, daß gerecht Richten und Anführen im Krieg einander nicht ausschließen und insofern die beiden Stellen sich vielmehr ergänzen als widersprechen würden, wenn Gramberg's Angabe richtig wäre. Dieselbe ist aber ganz falsch. Denn nach Kap. 8. scheint sogar nicht friedliche Zeit zu sein, daß gerade nach 8, 20. das Volk einen König verlangt, damit er es anführe in seinen Kriegen. Wir haben somit hier statt des vermeinten Widerspruchs die schönste Harmonie.

---

1) Beiträge zur Einleitung in's alte Testament. Bd. I. S. 240 f.

2) Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments Thl. II. S. 81.

Einen andern Widerspruch fand Gramberg zwischen 1 Sam. 8, 6. und 9, 22—10, 1., weil nach ersterer Stelle Samuel der Wahl eines Königs sich widersetze, nach letzterer dagegen sie aus eigenem Antrieb vornehme. [1]) Allein hier widerlegt gerade die erstere Stelle Gramberg's Behauptung rücksichtlich der zweiten am besten, indem sie zeigt, daß Samuel die Königswahl eben nicht aus eigenem Antrieb, sondern vom Volke genöthigt vorgenommen habe; und es kann somit jedenfalls von einem Widerspruch hier nicht weiter die Rede sein. Daß aber der Bericht über die wirkliche Vornahme der Königswahl (9, 22 ff.) von jener Nöthigung nichts mehr sagt, schließt dieselbe natürlich nicht aus, sondern zeigt nur, daß beide Stellen von einem Verfasser herrühren, der das schon Gesagte als bekannt voraussetzte und nicht zu wiederholen für nöthig hielt.

Widersprechend fand man ferner 1 Sam. 8, 1. und 7, 15. Nach ersterer Stelle soll Samuel sein Richteramt an seine Söhne abgetreten haben; während er nach letzterer sein ganzes Leben lang Richter über Israel war. [2]) Allein dieser Widerspruch beruht nur auf einer Mißdeutung der ersteren Stelle. Die Worte וַיָּשֶׂם אֶת - בָּנָיו שֹׁפְטִים לְיִשְׂרָאֵל sprechen nicht eine Abtretung des Richteramts von Seiten Samuels an seine Söhne aus. Denn wenn ein Richter andere Richter aufstellt, so giebt er nicht sein eigenes Richteramt eben damit auf. Die Söhne Samuels sollten nur

1) A. a. O. S. 82.

2) Berthold, historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des alten und neuen Testaments. Bd. III. S. 895.

ihn in Verwaltung seines Amtes unterstützen, und diese untergeordnete Stellung erhellt deutlich genug daraus, daß ihnen Beerseba als Wirkungskreis ihrer richterlichen Thätigkeit zugewiesen wird (8, 2). Sonderbarer Weise versichert Berthold, dieser Auffassung der Sache widerstreite 12, 2 ff., wo ja „Samuel vor dem absichtlich deßwegen zusammmenberufenen Volke das Richteramt förmlich niedergelegt habe;" denn diese Niederlegung ist gerade nicht eine Uebertragung an die Söhne, und ist überdieß auch nicht als eine schlechthinige zu denken, sondern nur als Aufgebung jener bisherigen Funktionen Samuels, welche sofort an den neugewählten König übergehen mußten.

Auch zwischen 1 Sam. 10, 7. 8. und 10, 17 ff. wußte man einen Widerspruch zu finden, weil nach ersterer Stelle Samuel den Saul nach Gilgal beschied, und nach letzterer nicht dort, sondern zu Mizpa mit ihm zusammenkam. [1]) Allein es ist klar, daß es sich an der früheren Stelle um eine Privatzusammenkunft zwischen Samuel und Saul, an der späteren dagegen um eine Zusammenkunft des ganzen Volkes zur Wahl eines Königs handelt; jene wird natürlich durch diese nicht ausgeschlossen und kann Statt gefunden haben, wenn gleich das erste Buch Sam. davon schweigt, jedenfalls aber ist nicht einzusehen, warum derselbe Referent, der von jenem Bescheid nach Gilgal redete (sei er nun ausgeführt worden oder nicht), nicht auch über die Volksversammlung zu Mizpa sollte berichtet haben können.

Auch die Nachricht, daß die Furcht vor dem ammonitischen König Nachasch in den Israeliten das Verlangen nach

1) Gramberg, Religionsideen, Bd. II. S. 82 ff.

einem König erweckt habe 12, 12., fand man im Widerspruch mit 8, 4 ff., wo die Ursache jenes Verlangens angegeben, aber weder der Ammoniten noch ihres Königs gedacht wird. [1]) Allein der frühere Bericht sagt deutlich genug, daß Furcht vor auswärtigen Feinden das fragliche Verlangen angeregt habe, und die spätere Stelle drückt sich dann nur bestimmter aus und nennt die Ammoniten als diejenigen, durch welche die ungestüme Aeußerung jenes Verlangens zunächst veranlaßt worden sei. Zudem ist letztere nur eine Rückweisung in einer Rede Samuel's, die man nicht als einen zweiten Bericht mit dem frühern auf gleiche Linie stellen darf.

Auch in der Angabe 1 Sam. 25, 1. hat man zwar nicht einen Widerspruch mit 18, 3., aber doch eine solche Wiederholung dieser Stelle gefunden, die Einen Verfasser ausschließe. [2]) Allein auch dieß ist keineswegs der Fall. Die frühere Stelle berichtet, daß Samuel gestorben, vom ganzen Volke betrauert und in seiner Vaterstadt Rama begraben worden sei, und dasselbe sagt auch die spätere. Die Wiederholung ist aber nicht unnütz, sondern nothwendig zur gehörigen Orientirung für das Nachfolgende. Repetit enim scriptor, quod supra dictum erat, 25, 1. ob connexionem historiae sequentis, ut melius constaret, Saulem egisse contra veritatem et jura naturae, quod Samuelem praesumebat arte magica esse reversurum. [3])

Widersprechend fand man 2 Sam. 1, 9 ff. und 2 Sam. 31, 4., weil hier gesagt wird, Saul habe sich in sein

---

1) Gramberg, a. a. O. S. 85.

2) Gramberg, a. a. O. S. 80. — De Wette, Einleitung. S. 248.

3) Cf. Poli synopsis I. 1372.

Schwert gestürzt, dort aber ein Amalekite dem David berichtet, daß er Saul getödtet habe." „Alle einzelnen Umstände von Saul's Sterben," sagt Gramberg, „sind hier (2 Sam. 1, 1—10) so ganz anders, daß sich die beiden Relationen nicht vereinigen lassen." [1]) Allein hier ist doch sehr leicht einzusehen, daß der Bericht im zweiten Buche nicht sagen will, wie Saul wirklich umgekommen sei, sondern nur wie ein Amalekite durch die falsche Angabe, daß er ihn umgebracht, sich David's Gunst zu erwerben gesucht habe. So haben das Verhältniß der beiden Stellen von jeher die besten Exegenten gefaßt. [2]) Aber auch wenn man sich für die Auslegung der Rabbinen (Vergl. Abrabanel, Kimchi, ben Gerschom rc.) entscheiden wollte, daß nämlich der Amalekite Wahrheit sage, käme kein Widerspruch zwischen die beiden Stellen; denn die Rabbinen sagen nicht, daß Saul sich nicht in sein Schwert gestürzt, sondern nur, daß er dadurch sich nicht völlig getödtet und erst ein Amalekite ihm den Tod gegeben habe.

Widersprechend fand man 2 Sam. 2, 1—7. und 1 Sam. 16, 12. Nach ersterer Stelle, meint Gramberg, [3]) werde David zu Hebron gesalbt und ermahne die Einwohner von Jabes „zur fernern Treue gegen Saul's Familie," nach letzterer dagegen werde er von Samuel gesalbt, und zwar zum König über ganz Israel, so daß er die Jabeschiten vielmehr zur Treue gegen ihn selbst als gegen Saul's Nachkommen hätte auffordern sollen. Allein die doppelte Salbung

---

1) A. a. O. S. 89.

2) Cf. Poli synopsis I. 1389.

3) Kritische Geschichte der Religionsideen, II. 102.

hat unseres Wissens die Exegeten nie in große Verlegenheit gebracht, denn es springt in die Augen, daß die Salbung David's durch Samuel nur einen prophetischen Charakter hatte und nur die Auswahl und Bestimmung zum König ausdrückte. Estius bemerkt ganz richtig zu 2 Sam. 2, 4: Sic et infra cap. 5. dicuntur seniores Israel unxisse David in regem super universum Israel. Verisimile est utramque unctionem factam fuisse per Abiathar summum sacerdotem. Neque per has unctiones quidquam derogatum est primae unctioni per Samuelem factae 1 Reg. 16. tamquam insufficienti, neque iterata est consecratio. Nam tres istae unctiones ad diversa factae sunt. Prima erat velut declaratio voluntatis et electionis divinae, ut David suo tempore Rex fieret. Itaque per eam accipiebat quidem jus ad regnum, sed nondum usum aut exercitium sui juris. Secunda vero et tertia, quia fiebant consensu et auctoritate populi, tradebant seu dabant si subditi (ut jurisperiti loquuntur) jus in regno. [1]) Dagegen die Ermahnung David's an die Jabeschiten zur Treue gegen Saul's Nachkommen ist allerdings etwas sonderbar zu einer Zeit, wo David als König über ganz Israel anerkannt zu werden wünscht. Allein von solcher Ermahnung enthält der biblische Text auch nicht eine Silbe, sondern vielmehr das gerade Gegentheil, sofern David die Jabeschiten benachrichtigt, daß der Stamm Juda ihn als König anerkannt habe und dabei den Wunsch durchblicken läßt, daß auch die Jabeschiten ein Gleiches thun möchten.

Widersprechend fand man 2 Sam. 3, 39. und 1 Sam.

---

1) Annotationes in praecipua ac difficiliora sacr. scripturae loca. Duaci 1621. p. 119.

16, 2. 13. An ersterer Stelle sagt David: „ich bin noch schwach und erst gesalbt zum Könige.“ Damit „meint er augenscheinlich die Salbung zu Hebron (2 Sam. 2, 4) und läugnet dadurch die des Samuel“ (1 Sam. 16, 2. 13). So Gramberg. [1]) Allein daß die zweite Salbung die erste nicht aufhebe und somit durch die Berufung auf jene diese nicht geläugnet werde, haben wir schon gesehen. Auf die zweite mußte sich aber David berufen, wenn er von einer Anerkennung als König und in Folge davon erlangter Macht reden wollte, weil ihm die erste eine solche nicht verlieh.

Widersprechend fand man 2 Sam. 4, 6. und 4, 7—12. [2]) Erstere Stelle sagt, Rehab und Baena haben den Mephiboscheth ermordet und seien entronnen; letztere aber, sie seien in das Haus des Mephiboscheth gegangen, haben ihn auf seinem Bette liegen gefunden, ihn getödtet und enthauptet und das Haupt zu David nach Hebron gebracht, seien jedoch von ihm zur Strafe für ihr Verbrechen hingerichtet worden. Hier ist es nun sehr deutlich, daß im 6. V. nur kurz und einfach das Factum genannt und nachher dann der nähere Verlauf und die Folgen davon angegeben werden. Die Bemerkung, daß die Mörder entronnen seien, will nur sagen, daß sie weder im Hause des Mephiboschet, noch auf ihrer Flucht seien entdeckt worden, mithin wirklich unbekannt und ungestraft geblieben wären, wenn sie nicht Mephiboscheth's Haupt zu David gebracht und damit ihre That selbst angezeigt hätten, freilich in Erwartung eines ganz andern Lohnes, als den sie erhielten. An einen Widerspruch würde man

1) A. a. O. S. 104.
2) Gramberg, a. a. O. S. 105.

hier sicherlich nie gedacht haben, wenn man nicht zur Unterstützung gewisser Annahmen dergleichen nöthig gehabt hätte.

Zwischen 2 Sam. 7, 6. und 1 Sam. 1, 9. 3, 15. fand man zwar nicht einen Widersprch, aber doch eine solche Verschiedenheit, daß die Stellen nicht von einem und demselben Verfasser herrühren können. [1]) Die beiden letzteren Stellen nennen nämlich das Heiligthum בֵּית יְהוָה und הֵיכַל יְהוָה, erstere dagegen sagt, Jehova habe seit dem Auszug aus Aegypten nicht in einem Hause gewohnt. Allein bei dieser Entdeckung ist nur übersehen worden, daß die Ausdrücke בַּיִת und הֵיכָל auch zur Bezeichnung von Wohnungen überhaupt und daher auch von einem Zelte gebraucht werden können, und daß בית schon im Pentateuch von der Stiftshütte wirklich gebraucht wird (Exod. 23, 19. 34, 26., Deuteron. 23, 19). So gut wie בַּיִת konnte aber auch הֵיכָל dafür gebraucht werden, namentlich mit Rücksicht auf die Wichtigkeit des Zeltes als Wohnung Jehova's und die etwa dabei befindlichen Nebengebäude für die Priester, Opfergeräthe ꝛc. Wenn unter Anderem die Wohnungen der Philister ohne Weiteres הֵיכָלִים (Joel 4, 5) und königliche Wohnungen überhaupt הֵיכְלֵי מֶלֶךְ (Sprüchw. 30, 28) genannt werden, so mußte wohl auch die Wohnung des höchsten und eigentlichen Königs der Nation הֵיכָל heißen können.

In den Stellen 2 Sam. 8, 3—7. und 10, 6 ff. fand Gramberg verschiedene Relationen über einerlei Begebenheit. Beide Stellen, meint er, beschreiben den Krieg David's gegen die Syrer, letztere bringe ihn aber in die engste Verbindung mit dem Krieg gegen die Ammoniten, während erstere nichts

---

1) De Wette, Einleitung in's A. T. 4te Aufl. S. 228.

von solcher Verbindung wisse, zum Zeichen, daß beide Berichte von verschiedenen Verfassern herrühren. [1]) Allein hierbei wird blos vorausgesetzt, was bewiesen werden sollte, nämlich daß das 8te und 10te Kapitel von einem und demselben Krieg David's gegen die Syrer reden. Diese Voraussetzung wird aber durch die Beschaffenheit der beiden Berichte vollkommen umgestoßen. Die Syrer wurden zwar allerdings nach Kap. 8, 3—7. von David besiegt und tributpflichtig gemacht, und es wird nicht gesagt, daß sie bald nachher wieder unabhängig von ihm geworden seien. Allein daß sie nach Unabhängigkeit getrachtet und jede Gelegenheit zur Wiedererlangung derselben benützt haben werden, läßt sich denken. Eine solche Gelegenheit war aber eben die Einladung von Seite der Ammoniten zum Krieg gegen David. Mit diesen vereint, bildeten sie eine bedeutende Streitmacht, und mochten sich wohl Hoffnung machen, siegreich aus einem Kampfe hervorzugehen, den sie für sich allein nicht gewagt haben würden. Daß aber die beiden Berichte nicht von Einer, sondern von zwei verschiedenen Begebenheiten gelten wollen, zeigt deutlich genug eben ihre Verschiedenheit. Nach Kap. 8 kommen die Syrer dem König von Zoba zu Hülfe, und David beabsichtigt sein Gebiet am Euphrat auszudehnen. Im 10ten Kap. dagegen erscheinen die Syrer als Bundesgenossen der Ammoniten und gegen diese führt David einen Rachekrieg ohne alle Absicht auf anderweitige Eroberungen, weil sie seine Abgeordneten mißhandelt hatten. In Folge dessen bieten die beiden Berichte natürlich noch gar viele Verschiedenheiten in Bezug auf die

1) A. a. O. S. 107. f.

Localität und den Verlauf und Ausgang der beiderseitigen Unternehmungen dar, so daß man sich wundern muß, wie nur der Gedanke an einerlei Ereigniß entstehen konnte.

Nach 1 Sam. 25, 44. und 2 Sam. 3, 15. hieß der zweite Mann der Michal Phaltiel oder (abgekürzt) Phalti, und sie hatte keine Kinder bis zu ihrem Tode, 2 Sam. 6, 20. Nach 2 Sam. 21, 8. dagegen war Michal mit Adriel vermählt und gebar ihm fünf Söhne. Manche ältere Ausleger haben in letzterer Stelle wirklich eine große Schwierigkeit gefunden und sie bald durch die Annahme zu heben gesucht, daß Michal für die Kinder der Merab mütterlich gesorgt habe und daher als ihre Mutter bezeichnet werde, bald durch die Voraussetzung, daß Merab frühe gestorben oder in große Armuth gerathen sei und Michal ihre Kinder adoptirt habe, oder daß der Ausdruck: „fünf Söhne der Michal" elliptisch gemeint sei und so viel heiße als: „fünf Söhne der Schwester der Michal," so daß חמשת בני מִיכל für חמשת בני אחות מיכל [1]) stünde. Es bedarf wohl keines Beweises, daß alle diese Ausgleichungsversuche gegen die Texteswörte verstoßen; aber eben so klar ist auch, daß man die leichte Sache ohne Noth schwierig gemacht hat. Der hl. Text selbst löst die vermeintliche Schwierigkeit am besten, indem er ausdrücklich sagt, daß Merab (nicht Michal) mit Adriel vermählt gewesen sei, 1 Sam. 18, 19. Damit ist zugleich auch gesagt, daß an unserer Stelle nur durch ein Versehen (ohne Zweifel der Abschreiber) Michal statt Merab in den Text gekommen sei. Mit Recht bemerkt daher schon Calmet, auf mehrere Vorgänger sich berufend: Probabilissime creditur, nomen Michal irre-

1) Cf. Poli synopsis I. 1506 f.

psisse in Textum pro Merob ejus sorore; [1]) und daß Nadab (ܢܕܒ ناذابُ), was in der syrischen und arabischen Uebersetzung hier statt Michal vorkommt, „procul dubio ex vitiosa corruptaque scriptione Merab" entstanden sei, [2]) ist mehr als blos wahrscheinlich und dient zum Beweise, daß Michal hier nicht etwa vom Verfasser selbst, wie Hitzig glaubt, sondern von einem spätern Abschreiber herrührt. [3]) Damit verschwindet jeder Widerspruch und jede scheinbare Disharmonie zwischen den genannten Stellen.

Es leuchtet ein, daß diese Einzelnheiten sammt und sonders für die Behauptung eines fragmentarischen Charakters der Bücher Samuels keine gute Grundlage bilden und mit Recht wieder fast allgemein aufgegeben werden. Sie dienen blos zum Beweise, daß man bei Begründung jener Behauptung viel zu vorschnell und übereilt verfahren ist, und erwecken ein ungünstiges Vorurtheil für die Haltbarkeit des dadurch gewonnenen Ergebnisses. Dieses wird indessen dennoch festgehalten, und zwar zum Theil aus ähnlichen Gründen wie die bereits berührten, zum Theil auch aus anderartigen.

II.

Die dießfallsigen Meinungen und Erörterungen der Gelehrten bilden zugleich einen beachtenswerthen Beweis, wie sehr auch in kritischer Beziehung die Auffassung des

---

1) Comment. lit. in vet. Test. etc. III. 947.

2) De-Rossi, variae lectiones etc. II. 189.

3) Vergl. Thenius, die Bücher Samuels ꝛc. Leipzig 1842. S. 230.

Pentateuchs für jene der spätern historischen Bücher des A. T. von entscheidendem Einfluß ist. Es sind nämlich die Hauptansichten und Hypothesen, die man über die Zusammensetzung des Pentateuchs aufgestellt hat, auch bei den spätern historischen Büchern zum Vorschein gekommen, als man bei ihnen dieselbe Kritik, wie beim Pentateuch zu üben anfieng. Und dieß gilt namentlich auch von den Büchern Samuel's. Gleichwie man im Pentateuch theils eine fragmentarische Compilation, theils eine Ineinanderwebung zweier alten Urkunden, theils eine Erweiterung und Ergänzung einer alten Urschrift durch einen späteren Diaskeuasten gefunden hat, so auch in den Büchern Samuels, und wir haben somit hier wieder die bekannten drei Hypothesen, die man über die Entstehungsweise des Pentateuchs aufgestellt hat. Als eine Zusammensetzung z. B. von „zwei verschiedenen Berichten" betrachtet im Ganzen noch de Wette diese Bücher, [1]) so daß seine Ansicht ihrem Hauptcharakter nach als eine Urkundenhypothese erscheint, wogegen Stähelin einen älteren, kurzen Bericht durch einen späteren Ueberarbeiter ergänzt und vervollständigt werden läßt und damit eine Art von Ergänzungshypothese aufstellt, während ganz gleichzeitig Otto Thenius (wie es scheint, auch v. Lengerke, [2]) der sich jedoch nur allgemein und unbestimmt ausspricht) eine Menge verschiedener Bestandtheile von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten in unsern Büchern findet, und damit, ohne

1) Einleitung in's A. T. 6te Ausg. S. 247 ff.

2) Kenaan. Volks- und Religionsgeschichte Israels. Königsberg. 1844. S. XLVI.

übrigens den Ausdruck zu gebrauchen, die Fragmentenhypothese vertheidigt. Wir betrachten jedoch diese Hypothesen nicht im Einzelnen, weil sie ziemlich auf die gleichen Gründe sich stützen und daher eine abgesonderte Behandlung derselben manche Wiederholungen oder Rückweisungen nöthig machen würde. Wir untersuchen nur die Haltbarkeit der für sie vorgebrachten Gründe überhaupt, sofern sie eben gegen den einheitlichen historischen Charakter gerichtet sind, ohne uns viel darum zu kümmern, ob sie gerade speciell zur Unterstützung der einen oder andern jener Hypothesen oder aller zugleich benützt werden.

Eine Hauptklasse von Gründen ist hier den schon berührten gleichartig, sofern es sich dabei eben um Verschiedenheiten und Widersprüche handelt, die sich angeblich auf keine Weise ausgleichen und von einem und demselben Verfasser herleiten lassen. Daß man in den bereits besprochenen Fällen dieser Art zu weit gegangen sei, wird zugestanden, aber zugleich behauptet, daß es bei andern solchen Fällen um so weniger verkannt werden könne, daß die einzelnen Abschnitte verschiedenen Verfassern und Zeiten angehören. Dahin zählt man:

Die Weissagung 3, 11—14., sofern sie nur „den Hauptinhalt von 2, 27—36., aber in ganz anderer Form wiedergebe.“ [1]) Allein hier hat die Annahme, daß die angeführten Stellen eine und dieselbe gegen Eli gerichtete Drohung enthalten, schon die Texteswortе gegen sich, und ist auch abgesehen davon eine bloße durch nichts zu begründende Vermuthung. Denn das eine Mal rührt die Drohung von

1) Stähelin, kritische Untersuchungen über den Pentateuch S. 133.

einem ungenannten Propheten her, das andere Mal von Samuel, das eine Mal ist sie ziemlich ausführlich und bestimmt, das andere Mal nur ganz kurz und allgemein ausgedrückt, endlich ist die Drohung Samuels in der Form, wie sie vorliegt, mit der frühern im zweiten Kapitel sogar nicht einerlei, daß sie vielmehr bestimmt auf dieselbe zurückweist (3, 12.), und als eine nachdrückliche Erneuerung derselben erscheint. Eine solche aber, mit dem Zwecke, den Eindruck wieder aufzufrischen und zu verstärken, den die frühere Drohung gemacht, hat im gegebenen Falle nicht nur die Analogie, sondern auch die Natur der Sache für sich. Damit aber fällt jeder Grund weg, für die betreffenden Abschnitte verschiedene Verfasser zu postuliren.

Von der Stelle: Die Philister wurden gebeugt und kamen nicht wieder in das Gebiet Israel's und die Hand Jehova's war wider die Philister alle Tage Samuel's (1 Sam. 7, 13) sagt man, sie „stehe in nicht zu hebendem Widerspruche" mit 1 Sam. 9, 16., wonach Saul gesalbt werden sollte, um das Volk von der Hand der Philister zu retten, und mit 13, 5. 17, 1. 23, 27., wonach die Philister zu Samuel's Lebzeiten noch wiederholt in's israelitische Gebiet einfielen. [1]) Hier kommt Alles auf das richtige Verständniß von 1 Sam. 3, 7. an. Dieser Vers aber enthält zwei Sätze: „Die Philister wurden gebeugt und kamen nicht wieder" und: „die Hand Jehova's war schwer auf den Philistern," und zu letzterem Satze wird noch beigefügt: „alle Tage Samuel's" (so lang er lebte). Dieser Zusatz

1) Thenius, die Bücher Samuels rc. S. 32. — De Wette, Einleitung S. 248.

kann nun entweder auf beide Sätze, oder bloß auf den letzten, mit dem er unmittelbar verbunden ist, sich beziehen. Im letztern Falle wird nichts Anderes ausgesagt, als was die nachherige Erzählung bestätigt, daß nämlich die Philister während Samuel's Lebzeit im Kampf gegen Israel kein Glück gehabt haben. Denn sie wurden wirklich, so oft sie in's israelitische Gebiet einfielen, geschlagen. Daß sie aber solche Einfälle machten, widerspricht nicht dem ersten Satze, denn das וְלֹא יָסְפוּ וגו will nicht sagen, daß sie überhaupt nie mehr in's israelitische Gebiet gekommen seien, sondern nur, daß sie den damaligen Kampf nicht erneuert, sondern sich in ihr Gebiet zurückgezogen und ruhig verhalten haben. In gleichem Sinne wird auch 2 Kön. 6, 23. von den Aramäern gesagt וְלֹא יָסְפוּ עוֹד גְּדוּדֵי אֲרָם לָבוֹא בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, obwohl Israel später wieder von Aram zu leiden hatte und sogar der unmittelbar folgende Vers eine Belagerung Samariens durch den syrischen König Ben-Hadad berichtet. Ist aber das angegebene Verständniß von 1 Sam. 7, 13. nicht unzulässig, so darf auch nicht von einem Widerspruch dieser Stelle mit den oben angeführten geredet werden.

Die Stelle 1 Sam. 9, 5—7. soll im Widerspruch stehen mit dem Inhalt der vorhergehenden Kapitel. Otto Thenius sagt darüber: „Die Art, wie hier der Knecht den Samuel erwähnt, die Art, wie Saul dieß aufnimmt (er weiß offenbar gar nichts von ihm), zeigt deutlich, daß der Verfasser von Kap. IX. nicht der der vorhergegangenen Kapitel sein kann. Samuel erscheint hier nicht als der allbekannte Prophet und Richter, der das Volk zu Mizpa (ganz in der Nähe von Gibea) versammelt hatte, sondern nur als

Wahrsager, von dem man einmal gehört hat." [1]) Allein damit ist jedenfalls zu viel gesagt. Denn daß Saul von dem Seher gar nichts gewußt habe, liegt nicht in dem fraglichen Berichte, sondern weit eher das Gegentheil. Saul ist nämlich weit entfernt, den Knecht zu fragen, was es mit dem Manne Gottes für eine Bewandtniß habe, was er doch wohl gethan haben würde, wenn ihm derselbe ganz unbekannt gewesen wäre, und scheut sich, vor ihm zu erscheinen, weil er kein Geschenk, das seine Ehrenbezeugung gebührend ausdrückte, ihm anzubieten habe. Allerdings erfährt Saul erst durch den Knecht, daß Samuel in dieser Stadt sei, und kennt ihn nicht, als er ihm im Thore begegnet (9, 18). Allein daraus erhellt nur so viel, daß er nicht wußte, oder im Augenblick nicht daran dachte, daß Samuel jetzt gerade in dieser Stadt sei, und daß er mit demselben nie in nähere Berührung gekommen und bei seinen richterlichen Versammlungen nie zugegen gewesen war. Das aber war wohl noch bei zahlreichen Israeliten außer Saul der Fall, und steht durchaus nicht im Widerspruch mit der öffentlichen Thätigkeit Samuel's, wie sie in den ersten acht Kapiteln des ersten Buchs Samuel's erzählt wird. Daß aber der Knecht seinerseits den Samuel nur als Wahrsager gekannt habe, liegt eben so wenig in der Erzählung, als daß er nur einmal von ihm gehört habe. Man muß im Gegentheil sagen: von wem man nur einmal gehört hat, spricht man nicht so bestimmt und zuversichtlich, wie der Knecht von Samuel, und was er von demselben erwartet, ist eine Sache, die er unverständiger Weise allerdings von einem Wahrsager,

1) Die Bücher Sam. S. 31.

vernünftiger Weise aber nur von einem zuverlässigen Propheten erwarten konnte.

Kap. 10, 17—27. soll sich nach Gramberg von dem vorhergehenden Abschnitte besonders dadurch unterscheiden, daß es „den Saul nicht durch Samuel's Ausspruch: sondern durch's heilige Loos gewählt werden lasse."[1]) Und Thenius bemerkt darüber: „daß Samuel zuerst auf göttliche Anregung Saul zum Könige gesalbt, und dann, gleichwie zur Bestätigung, das Loos habe werfen lassen, ist durchaus undenkbar; denn entweder hätte dann der Prophet Gott versucht, oder er hätte sich einer unwürdigen Gaukelei vor dem Volke schuldig gemacht. Wir können also nur einen Bericht als historisch begründet annehmen und müssen uns wohl für den ersteren entscheiden, der in seiner idyllischen Einfachheit das Gepräge des höheren Alters und der Wahrheit an sich trägt."[2]) Allein eine geheime Designirung Saul's durch Samuel zum König, und dann noch eine öffentliche feierliche Wahl desselben durch das Volk war weder eine Versuchung Gottes noch eine unwürdige Gaukelei. Schon Abarbanel bemerkt, der König habe gewählt werden müssen durch Gott und durch das Volk, die göttliche Wahl sei äußerlich vollzogen worden durch die prophetische Salbung, die Wahl des Volkes durch Anwendung des heiligen Looses. In letzterer Form habe die Volkswahl vor sich gehen müssen, weil man bei keiner andern Wählart der Uebereinstimmung mit der göttlichen Wahl sicher gewesen wäre.[3]) Wollte man sagen,

1) Kritische Geschichte der Religionsideen, II, 83.

2) Die Bücher Sam. S. 37.

3) Cf. D. J. Abarbenelis Ebraeorum doctissimi comment. etc. Prophetas priores. Lips. 1686. fol. 99 b.

Samuels Erklärung, daß Jehova Saul erwählt habe, „hätte bei dem Volke unstreitig die nämliche Autorität gehabt“, wie die Anwendung des heiligen Looses,[1]) so wäre zu erwiedern, daß gerade der Bericht über die Königswahl hinlänglich beweise, daß Samuels Reden in den Augen des Volkes nicht immer unbedingte und durchaus maaßgebende Auctorität hatten. Dem Volke gab erst die Entscheidung durch's Urim und Thummim die Ueberzeugung, daß der von ihm gewählte König zugleich der von Gott gewählte sei. Mithin hat man auch hier keine Befugniß, von Berichten zu reden, die einander ausschließen, und darum von verschiedenen Verfassern herrühren müssen.

„Zweimal 1 S. X, 10.—12. XIX, 22—24. wird ein Sprüchwort über Saul erklärt“, sagt de Wette,[2]) und Thenius, nachdem er die beiden Stellen unter die doppelten Berichte über einerlei Begebenheit gezählt, macht die Bemerkung: „Der erste Bericht verdient als unstreitig älter den Vorzug. Die Sache ist in beiden Angaben dieselbe, die Differenz findet nur in Ansehung des Ortes und der Zeit statt.“[3]) Hier scheint allerdings ein bereits übliches Sprüchwort nicht erst durch irgend ein nachfolgendes Ereigniß veranlaßt sein zu können. Allein zuvörderst läßt sich nicht einsehen, warum dem Saul nicht zum zweiten Male begegnen konnte, was ihm schon ein Mal begegnet war, und Thenius selbst behauptet, daß das Wesentliche des 19, 20. bis 24. erzählten Vorfalles, daß Saul Boten nach David

1) Gramberg a. a. O. S. 83.
2) Einleitung. S. 248.
3) Die Bücher Sam. S. XVI. und 80.

aussandte, diese nicht wiederkamen, er zuletzt selbst sich aufmachte, und in der fremdartigen Umgebung von einem ihm sonst nicht eigenthümlichen Geist ergriffen ward, und auf andere Gesinnungen kam, völlig historisch sein möge."[1]) Damit ist aber indirect eingestanden, daß 19, 20 bis 24. eine andere Begebenheit erzählt werde, als 10, 10 bis 12. Denn hier ist abgesehen von der „Differenz in Ansehung des Ortes und der Zeit," die sich doch auch nicht in den Wind schlagen läßt, nicht von David und dem Bemühen Saul's, seiner habhaft zu werden, und nicht von abgesandten Boten und ihrem Ausbleiben die Rede, was 19, 20—24. doch als historisch anerkannt wird, und wir haben somit nicht zwei verschiedene Berichte von einem Ereignisse, sondern nur die Zurückführung eines Sprüchwortes auf zwei verschiedene Ereignisse. Sofort fragt sich nur noch, ob diese Zurückführung schlechthin unrichtig sein und die zwei betreffenden Angaben nothwendig verschiedenen Verfassern angehören müssen. Darauf wird aber nur verneinend zu antworten sein. Denn es läßt sich sehr leicht denken, daß das fragliche Sprüchwort, wenn die Thatsache, die es veranlaßt hatte, sich wiederholte, auch mit Rücksicht auf die zweite gebraucht und etwa allgemeiner üblich wurde; und es ist nicht einmal nöthig, mit Calmet anzunehmen, daß man bei dem späteren Vorfall an das frühere Sprüchwort sich erinnert und es auf denselben angewendet habe, oder mit Corn. a Lapide, daß das erste Mal die Neuheit, das zweite Mal der Contrast (daß Saul, der Feind und Verfolger des Propheten David selbst zum Propheten wurde) das Sprüchwort veranlaßt habe.

---

1) A. a. O. S. 80.

Aehnlich verhält es sich mit den Berichten über die Verwerfung Saul's, 13, 8—14. und 15, 10—26., die Thenius ebenfalls als doppelte Nachrichten über einerlei Begebenheit bezeichnet, und über den späteren bemerkt: „Saul's Vertilgungskrieg gegen Amalek, daß er von Samuel dazu aufgefordert ward, ein Siegesdenkmal auf dem Karmel errichtete, Agag's und des bessern Theiles der Habe der Amalekiter gegen Samuel's Willen verschonte und sich mit diesem darüber entzweite, so wie, daß Agag zu Gilgal getödtet ward, ist jedenfalls historisch; die Einkleidung aber beruht auf der Tradition, welche übrigens das bereits früher (13, 13 ff.) ausgesprochene Verwerfungsurtheil Samuel's über Saul an diese Begebenheit knüpfte.“ [1]) Damit ist wiederum eingestanden, daß man hier nicht über einerlei, sondern über zwei verschiedene Begebenheiten verschiedene Berichte habe, und daß nur das Verwerfungsurtheil über Saul mit Unrecht auch an den späteren geknüpft werde. Allein wenn der Bericht über Saul's Krieg gegen die Amalekiten überhaupt historisch ist, so läßt sich wiederum nicht einsehen, warum nicht Samuel von dem neuen und groben Ungehorsam, den Saul in demselben bewies, zur Wiederholung und Verschärfung seines frühern Verwerfungsurtheils sollte Anlaß genommen haben können. Hat ja doch auch z. B. Jeremia den jüdischen König Zedekia mehr als ein Mal mit dem Verluste seines Thrones bedroht. Als überflüssig konnte dem Samuel solche Wiederholung nicht erscheinen, so lange Saul König war und dem Samuel für Aufrechthaltung der Theokratie und ihrer Satzungen zu wachen oblag.

---

1) Die Bücher Sam. S. 63.

Am zuversichtlichsten hat man in den Stellen 1 Sam. 17, 12—31. und 17, 56—18, 2. neben allerlei innern Unwahrscheinlichkeiten auch Widersprüche mit der Umgebung behauptet, die auf verschiedene Verfasser hindeuten. Und sonderbarer Weise hat zum Theil selbst die conservative Kritik für die ersten sechszehn Kapitel unseres Buches einen andern Verfasser postulirt, als für die nachfolgenden. Allein wenn man auf diese Art die Differenzen und Widersprüche zu umgehen sucht, so gibt man gerade ihr Vorhandensein zu. Weit unverfänglicher, als diese Annahme, wäre die einer Interpolation, für die sich manche Schriftforscher entscheiden. Aber auch diese scheint nicht nöthig, und die angeblichen Widersprüche, die allerdings schon einzelne Kirchenväter (z. B. Ephräm und Theodoret) in Verlegenheit gebracht haben, nicht unauflöslich. Wir müssen jedoch in Betreff derselben auf Herbst's Einleitung in's alte Testament verweisen.[1])

1 Sam. 18, 9. soll mit 1 Sam. 18, 2. 5. im „directesten Widerspruche" stehen. „Denn wenn Saul den David vom ersten Tage an mit scheelen Augen angesehen hätte, wenn seine Eifersucht schon am zweiten Tage in einer solchen Weise ausgebrochen wäre, so könnte er ihn nicht, wie dort berichtet wird, aus Zuneigung bei sich behalten, nicht nach mehreren glücklichen Expeditionen über das Kriegsvolk gesetzt haben."[2]) Allein der zweite Vers des fraglichen Kapitels sagt, Saul habe den David am Tage des Sieges über Goliath zu sich genommen und nicht in das Haus seines Vaters zurückgelassen; dann wird des Freundschaftsbundes

---

1) Bd. II. Abth. I. S. 154 f. 158 ff.

2) Thenius, die Bücher Samuel's S. 75.

zwischen David und Jonathan gedacht, und endlich V. 5, um gleich auch David's Verhältniß zu Saul im Allgemeinen zu schildern, bemerkt, daß er von Saul über Kriegsleute gesetzt worden sei und in all seinen Unternehmungen Glück gehabt habe. Endlich vom sechsten Vers an wird gesagt, wie Saul dazu gekommen sei, solches zu thun. Er wurde nämlich neidisch auf David wegen der günstigen Stimmung des Volkes, die sich gegen ihn aussprach (V. 9), und obwohl er wiederum, wie früher, durch sein Saitenspiel sich erheitern zu lassen vorhatte, warf er doch schon am folgenden Tag die Lanze nach ihm (V. 10), und theilte ihn später dem Heere zu als Befehlshaber über Tausend (V. 13). Diese einfache Inhaltsangabe der fraglichen Stelle zeigt hinlänglich, daß die angeblichen Widersprüche hier nur auf Verdrehung und Mißdeutung der Textesworte beruhen. Das „bei sich behalten aus Zuneigung" (der Text hat übrigens einfach וַיִּקָּחֵהוּ) war eine That des Augenblicks und das וַיִּקָּחֵהוּ könnte richtig sein, wenn schon in der zweiten Stunde, nicht erst am zweiten Tage, Saul's Freundlichkeit aufgehört hätte. Den David aber den Kriegern beizugesellen und über eine Heeresabtheilung zu setzen, konnte Saul durch seine Abneigung gegen ihn nicht gehindert, sondern eben so gut veranlaßt werden, wie dieß ja auch aus V. 12. und 13. hinlänglich erhellt.

„Doppelt und ziemlich gleich erzählt ist Saul's Wuthanfall gegen David XVIII, 10 f. und XIX, 9 f.", sagt de Wette.[1]) Allein wenn Saul's Haß und Neid gegen David so heftig wurde, daß er einmal die Lanze nach ihm werfen

1) Einleitung in's A. T. S. 247.

konnte, so kann man es doch wohl nicht unglaublich finden, daß er dasselbe auch zum zweiten Male gethan habe, wenn sich ein erheblicher Anlaß dazu darbot. Ein solcher war aber das ungewöhnliche Kriegsglück, welches David im Kampf gegen die Philister begünstigte (1 Sam. 19, 8) nicht weniger, als der Ruhm, der ihm wegen Goliath's Erlegung zu Theil wurde. Es ist daher ein hoher Grad von Willkühr, für einerlei Ereigniß zu halten, was durch die fraglichen Berichte auf's Bestimmteste von einander unterschieden wird nach Zeit, Veranlassung und Folgen.

Zwischen 1 Sam. 18, 27. und 2 Sam. 3, 14. hat Gramberg einen Widerspruch gefunden,[1]) den de Wette[2]) und Thenius[3]) noch jetzt festzuhalten suchen. Nach ersterer Stelle bringt nämlich David dem König Saul für seine Tochter Michal zweihundert Vorhäute der Philister, nach letzterer dagegen bloß hundert. Die einfache Sachlage ist aber hier die, daß Saul bloß hundert verlangte (1 Sam. 18, 25), David ihm aber 200 brachte (1 Sam. 18, 27); nachher jedoch, als er sich auf die ihm obliegende vertragsmäßige Leistung berief, konnte er nur hundert nennen, weil ihm ja um hundert, und nicht um zweihundert die Tochter Saul's gegeben worden war.

Im Widerspruch soll ferner stehen „XXI, 10 ff., wo David zu Achis fliehet, aber von dessen Dienern verdächtigt, sich wahnsinnig stellt, und XXIII, 1—5. David's Zug gegen die Philister, mit den späteren Berichten XXVII, 2 ff., wo

---

1) Kritische Geschichte der Religionsideen II.

2) Einleitung in's A. T. 6te Aufl. S. 248.

3) Die Bücher Sam. S. 138.

er bei Achis sich aufhält und von ihm mit Ziklag belohnt wird, und XXIX, 1 ff., wo ihn die Obersten der Philister ebenfalls verdächtigen." [1]) Allein wenn David's erster Versuch, bei Achis eine sichere Zufluchtsstätte zu finden, mißlang, so folgt daraus nicht, daß er später nicht einen zweiten mit besserem Erfolge habe machen können. Schon ältere Exegeten haben bemerkt, daß zur Zeit, wo der zweite Versuch statt fand, Saul's unversöhnlicher Haß gegen David bereits auch den Philistern bekannt gewesen sein und daher Achis, anstatt von David Schlimmes zu besorgen, vielmehr die Hoffnung gehegt haben müsse, seiner gegen Saul und die Israeliten sich bedienen zu können. [2]) Ueberdieß wird David auch seiner Seits, durch die frühere Gefahr gewarnt, seinen Uebergang in das Gebiet des Achis so einzuleiten gewußt haben, daß er ohne Furcht vor Gefahr hinüberziehen und dort verweilen konnte. In so weit ist also zwischen 1 Sam. 21, 10 ff. verbunden mit der Nachricht von David's Krieg gegen die Philister (23, 1—5) und 1. Sam. 27, 2 ff. kein Widerspruch. Daraus aber, daß Achis sich für David einnehmen ließ, und ihm sein ganzes Zutrauen schenkte, so daß er in vollem Ernst glaubte, David würde unter den Philistern gegen die Israeliten zu Felde ziehen, folgt noch keineswegs, daß auch die übrigen philistäischen Fürsten gleicher Gesinnung sein mußten; diese mochten immerhin noch ein argwöhnisches Auge auf David haben und namentlich seine Theilnahme an einem Krieg gegen die Israeliten für gefährlich halten. So steht dann auch die Stelle, die Letzteres besagt (1 Sam. 29, 1 ff.)

1) De Wette, Einleitung S. 248.
2) Cf. Poli synopsis. I. 1368.

mit den vorigen nicht in einem Widerspruch, sondern in bester Harmonie.

Ueber 1 Sam. 26. bemerkt Thenius: „Andere Relation, wie David von den Siphiten verrathen, Saul's verschont und ihm dieß vorgehalten habe. Daß hier und 23, 19.—24, 23. ein und derselbe Vorfall nur mit verschiedenen Umständen berichtet werde, ergibt sich aus der Uebereinstimmung beider Berichte im Wesentlichen — —, so wie daraus, daß Saul ein moralisches Ungeheuer gewesen seyn müßte, was er doch offenbar nicht war, wenn er David mit ruhiger Ueberlegung, und durch dieselben Personen verführt, nochmals nach dem Leben getrachtet hätte, nachdem dieser ihm so großmüthig das seinige geschenkt hatte."[1]) Allein zuvörderst scheint es dem Charakter Saul's und seiner tiefgewurzelten Feindschaft gegen David nur ganz entsprechend zu sein, wenn er diesem, nachdem er von ihm großmüthig verschont worden, auf's Neue nach dem Leben trachtet. Denn die versöhnliche Stimmung, welche durch jene Großmuth erzeugt wurde, kann nur eine vorübergehende gewesen sein, während der Haß und Argwohn gegen den präsumtiven Thronfolger, durch den die eigenen Söhne vom Throne verdrängt werden sollten, habituell geworden sein muß. Denkt man dabei an die dämonische Düsterheit Saul's, in Folge welcher er ebenfalls mehr als einmal den David mit der Lanze zu durchbohren suchte, so kommt seine Moralität nicht gerade in ein viel schlimmeres Licht, als sie im ersten Buch Samuel's ohnehin erscheint, wenn er auch nach jener von David bewiesenen Großmuth denselben auf's Neue verfolgte. Das

---

1) Die Bücher Sam. S. 109.

Gegentheil wäre vielmehr eine Sache, die sich von einem Manne, wie Saul, nicht erwarten ließe, und auch von David selbst nach Thenius eigener Erklärung nicht erwartet wurde. „David wußte," sagt Thenius, „wie schnell Saul wieder andern Sinnes werden konnte, und darum ging er, der fortwährenden Unsicherheit müde, lieber außer Landes." Dieses Wissen und Benehmen David's aber war nur dann erst möglich, wenn sich Saul in der fraglichen Hinsicht wirklich als unzuverlässig und treulos erwiesen hatte; und dieses wiederum war nur dann der Fall, wenn er den David, nachdem er ihm Vergebung und Freundschaft zugesagt, wieder auf's Neue verfolgte. Bezieht man aber die fraglichen zwei Berichte auf eine und dieselbe Begebenheit, so ist David von Saul zwar eine Zeit lang angefeindet und verfolgt worden, hat ihm aber dann durch eine großmüthige Handlung bewiesen, daß er nichts von ihm zu fürchten habe, und Saul, dadurch gerührt, hat das Geschehene bereut und sich mit David ausgesöhnt. In diesem Falle ist aber dann nichts unbegreiflicher, als daß David erst jetzt außer Landes Zuflucht sucht, wo die Unsicherheit in der Heimath ein Ende hat, wo Saul von ihm abläßt und mit ihm ausgesöhnt ist Wenn dagegen Saul's Reue und Versöhnlichkeit wirklich nur kurz war und bald wieder seinem alten Hasse Platz machte, und sofort die Verfolgung David's auf's Neue begann, mußte dieser, auch nachdem in Folge wiederholter Großmuth von seiner Seite eine neue Aussöhnung stattgefunden, sich auf israelitischem Gebiete fortwährend für unsicher halten und darauf denken, im Auslande einen sichern Aufenthalt zu suchen.

Auch zwischen 1 Sam. 19, 2. und 20, 2. soll ein Widerspruch

bestehen [1]). An ersterer Stelle wird David von Jonathan vor den Nachstellungen Saul's gewarnt, an letzterer dagegen erhält er von ihm die Versicherung, daß er von Saul nichts zu fürchten habe. Als widersprechend erscheinen jedoch diese Stellen nur dann, wenn man sie unmittelbar zusammenrückt und das Dazwischenliegende ignorirt; beachtet man aber dieses, so zeigt sich ein ganz natürlicher Uebergang von der einen Stelle zur andern und der scheinbare Widerspruch zwischen denselben löst sich vollständig auf. Der Hergang ist nämlich folgender: Saul fieng in seinem dämonischen Trübsinn an, dem David nach dem Leben zu trachten, sein Sohn Jonathan brachte ihn auf andere Gedanken, die jedoch bald wieder den früheren bösen Regungen Platz machten. Ein nachdrücklicher Versuch Saul's, den entflohenen David in seine Gewalt zu bekommen, wurde durch ein wunderbares Vorkommniß vereitelt. Dieses mag den König wieder auf einige Zeit günstiger für David gestimmt haben, so daß selbst Jonathan glaubte, David habe von Saul nichts Schlimmes mehr zu fürchten. Unter solchen Umständen hat aber die Versicherung 20, 2. der Warnung 19, 2. gegenüber nichts Widersprechendes oder auch nur Befremdendes; alles stimmt gut zusammen, und von einander aufhebenden Angaben ist nirgends eine Spur.

Eine zweite Klasse von Gründen, welche für einen fragmentarischen Charakter der Bücher Samuel's sprechen sollen, bilden die angeblich verschiedenen Grade historischen Gehaltes, die man in den einzelnen Abschnitten derselben finden zu

---

1) De Wette, Einleitung. S. 248.—Stähelin, kritische Untersuchungen über den Pentateuch rc. S. 114.

müssen glaubt. Während nämlich von einigen zugestanden wird, daß sie rein historisch seien, werden andere für historisch-sagenhaft, andere für sagen- und legendhaft, andere für völlig unhistorisch und märchenhaft erklärt.

Wie sich im Voraus erwarten läßt, bilden bei Nachweisung eines sagenhaften unhistorischen Charakters die ebenberührten vermeintlichen Differenzen und Widersprüche einen bedeutenden Anhaltspunkt, indem man von den abweichenden oder sich widersprechenden Aussagen immer die eine für minder zuverlässig als die andere oder für ganz unrichtig ausgeben, und sofort für die Abschnitte, worin letztere sich finden, andere Verfasser, spätere Entstehungszeit und sagenhaftere Quellen folgern zu dürfen glaubte, als für die Abschnitte, deren Aussagen man für glaubwürdiger und zuverlässiger hielt. So wurde z. B. 1 Sam. 10, 17—27. einem anderen Verfasser zugeschrieben, als 1 Sam. 8, 1—22., weil man nicht unbedeutende Verschiedenheiten und Widersprüche zwischen den beiden Stellen entdeckte. 1 Sam. 26. wurde einem späteren Verfasser zugeschrieben, als 1 Sam. 23, 19—24, 23., weil beide Abschnitte dieselben Thatsachen in abweichender Weise erzählen. 1 Sam. 19, 22—24. wurde einem jüngeren Verfasser zugeschrieben als 1 Sam. 10, 10—12., weil jener Bericht diesem gegenüber einige Verschiedenheiten aufweisen soll. 1 Sam. 18, 6 ff. wurde einem andern Verfasser zugeschrieben als das unmittelbar vorausgehende, weil 18, 9. „im directesten Widerspruche" mit 18, 2. 5. stehe, und so in andern Fällen, auf die wir so wenig als die berührten noch näher einzugehen brauchen, weil sie durch das Bisherige von selbst ihre Erledigung erhalten.

In anderen Fällen beruht die Annahme von Unhistorischem

und Sagenhaftem auf willkührlichen Deutungen und Mißverständnissen. Diese Fälle sind folgende:

Weil nach 1 Sam. 10, 2. das Grab der Rachel nördlich von Jerusalem liegt, so soll diese Stelle mit Genes. 35, 19 f. 48, 7. im Widerspruch stehen, wonach Rachel bloß eine כִּבְרַת הָאָרֶץ von Bethlehem entfernt starb und begraben wurde.[1] Hier kommt es natürlich nur darauf an, was unter כ׳ ה׳ für eine Entfernung gemeint sei. Schon die alten Uebersetzer verstunden den Ausdruck, der nur Genes. 35, 16. 48, 7. und 2 Kön. 5, 19. vorkommt, nicht sicher. Der Syrer und Araber geben ihm die Bedeutung Parasange, die LXX brauchen dafür *Χαβραθά*, lassen es also unübersetzt und fügen nur ein einziges Mal (Genes. 48, 7) *ἱππόδρομος* hinzu, von dem es noch überdieß zweifelhaft ist, ob es auch wirklich vom ursprünglichen Uebersetzer herrühre, und ebenso zweifelhaft, was für ein Längenmaaß darunter gemeint sei, schwerlich gerade eine Strecke Weges, die ein Pferd täglich laufen muß, um gesund zu bleiben. Die beiden Stellen der Genesis bieten zur Bestimmung der Größe des fraglichen Maaßes keinen Anhaltspunkt; dagegen scheint 2 Kön. 5, 19. nur von einer kurzen Strecke die Rede sein zu können. Es heißt nämlich, Elisa habe zu Naeman gesagt: „Ziehe hin im Frieden," und wird beigefügt: „Und er zog fort von ihm eine כִּבְרַת הָאָרֶץ. Da sprach Gehasi, der Diener Elisa's, des Mannes Gottes: siehe mein Herr hat Naeman, diesen Syrer, geschont, so daß er nicht genommen aus seiner Hand was er gebracht; so wahr Jehova lebt, ich will ihm nachlaufen und etwas nehmen von ihm. Und Gehasi eilte dem Naeman nach, und es sah ihn Naeman nachlaufen und

1) Thenius, die Bücher Sam. S. 34.

sprang vom Wagen herab ihm entgegen und sprach: ist Frieden? rc." Hier scheint nun klar zu sein, daß Naeman mit seinem Wagen noch nicht viele Meilen voraus sein konnte, als Gehasi sich zutraute, ihn noch einzuholen, wie er ihn denn auch wirklich einholte. Allein wir gewinnen hier durch die Annahme einer kleinen Strecke, etwa einer Parasange oder eines ἱππόδρομος (und kleiner darf sie jedenfalls nicht angenommen werden), doch nicht viel. Denn wenn Naeman auch nur eine halbe Stunde Weges voraus war, so konnte Gehasi wohl nicht mehr daran denken, ihn noch einzuholen, wenn er nicht etwa da oder dort Halt machte, in diesem Falle aber war das Einholen auch bei einer größeren Entfernung noch möglich. Mithin scheint auch diese Stelle zur Bestimmung des כ׳ ה׳ nicht brauchbar. Fragen wir die Etymologie, so läßt sie nicht an eine kleine, sondern nur an eine bedeutendere Strecke Weges denken, denn כִּבְרָה—כֶּבֶר ist nach der gewöhnlichen Bedeutung des Stammes כבר etwas Großes, und es ist schwer zu glauben, daß man eine Stunde oder anderthalb Stunden Weges כִּבְרַת הָאָרֶץ (große, weite Landesstrecke) genannt habe; und gerade die andeutungsweise Angabe, daß das Grab der Rachel nördlich von Jerusalem liege, und die andere, daß es von dort bis nach Bethlehem eine כִּבְרַת הָאָרֶץ sei, scheint der beste Beweis dafür zu seyn, daß mit diesem Ausdrucke eine ziemlich große Strecke, wohl mehr als eine deutsche Meile, bezeichnet werde. In diesem Falle aber ist zwischen 1 Sam. 10, 2. und Genes. 35, 16. kein Widerspruch und sofort die Behauptung, daß die eine der beiden Stellen Unrichtiges enthalte, ohne Grund.

Nach 1 Sam. 16, 8 ff. und 17, 12. hatte Isai acht Söhne und einer derselben hieß Schammah (שַׁמָּה), nach

1 Chron. 2, 13—15. dagegen hatte er nur sieben, und darunter keinen Namens Schammah, wohl aber einen Namens Schimeah (שִׁמְעָא) [1]. So verschieden jedoch diese Angaben lauten, so schließt doch keine die andere aus. Die Chronik sagt nicht, daß Isai bloß sieben Söhne gehabt habe, sie zählt nur sieben auf und die einfachste Annahme ist zunächst, daß sie einen auslasse, wie ja überhaupt ihre Genealogien nicht immer vollständig sind. Andererseits werden in den Büchern Samuels nicht sämmtliche Söhne Isai's mit ihren Namen aufgezählt, und es ist daher die Meinung, daß ihr Verfasser unter Schammah denselben Sohn Isai's meine, wie die Chronik unter Schimeah, schon aus diesem Grunde unerwiesen und unerweislich, sie erscheint aber als völlig falsch durch 2 Sam. 13, 3. 32. 21, 21., wo ein Bruder David's Namens שִׁמְעָה oder שִׁמְעִי (kri שִׁמְעָא) vorkommt. Demnach kennt der Verfasser der Bücher Sam. neben Schammah noch einen Sohn Isai's Namens Schimeah, und gerade diese Namensähnlichkeit kann der Grund sein, daß in der Chronik Schammah ausgeblieben ist, sei es aus Versehen oder aus einer andern Rücksicht. Jedenfalls darf in Betreff dieses Punktes weder die Angabe der Chronik noch die der Bücher Samuels für unrichtig ausgegeben werden, sie ergänzen vielmehr und bestätigen zum Theil einander.

1 Sam. 17, 54. soll der Name Jerusalem ein „unwillkührlicher Anachronismus" sein, der späte Abfassungszeit verrathe. [2]) Die Behauptung eines Anachronismus setzt hier voraus, daß Jerusalem zur Zeit der Erlegung Goliath's

---

1) Vgl. Thenius, die Bücher Sam. S. 69.

2) Vgl. Thenius, die Bücher Sam. S. 73.

diesen Namen noch gar nicht gehabt habe, oder jedenfalls noch ganz in der Gewalt der Jebusiten gewesen sei, welche David erst in späterer Zeit besiegt habe. Allein um welche Zeit die alte Hauptstadt der Jebusiten den Namen Jerusalem erhalten habe, ist ganz unbekannt, und daß der Name nicht älter als David sei, ohne allen Grund. Daß aber die Jebusiten schon lange vor David ihre Stadt an die Israeliten verloren und sich nur noch auf ihrer festen Burg, der später sogenannten oberen Stadt, zu halten vermocht haben, wird im Buche Josua und im Buch der Richter ausdrücklich gesagt. Einen Anachronismus zu statuiren hat man also hier keinen Grund. Die Behauptung aber, daß der Vers (17, 54) ein „unpassendes Einschiebsel“ sei,[1]) stützt sich nur wieder auf die Nachricht von der späteren Eroberung Jerusalems durch David (2 Sam. 5, 6 ff.), und auf die Angabe, daß Goliath's Schwert zu Nob gewesen sei (1 Sam. 21, 10). Ersteres fällt nach dem Gesagten von selbst weg, und Letzteres hat nichts auf sich, weil unter den כֵּלָיו das Schwert Goliath's nicht nothwendig mit gemeint sein muß, und wenn auch, dasselbe erst nachher nach Nob gebracht worden sein kann.

1 Sam. 23, 15—18. soll eine „traditionelle Relation über Jonathan's geheime Besprechung mit David sein, in welcher der wesentlichste Inhalt von Kap. XX. kurz zusammengefaßt“ werde.[2]) Hier beruht aber das Prädicat „traditionell“, womit zugleich die historische Wahrheit des Berichtes wenigstens theilweise in Abrede gestellt wird, nur auf der Annahme, daß die beiden angeführten Stellen eine und dieselbe Be-

---

1) De Wette, Einleitung. 6te Ausg. S. 247.

2) Thenius, a. a. O. S. 99.

sprechung zwischen David und Jonathan zum Gegenstand haben. Diese Annahme ist aber zunächst ganz willkührlich, sofern sie sich auf keine Weise näher begründen läßt, und hat überdieß die Textesworte selbst gegen sich, denn diesen gemäß fand die Besprechung Kap. 20. noch vor der Flucht David's vor Saul, die andere aber (23, 15 ff.) während seines Umherziehens in der Wüste Siph statt. Nun leuchtet ein, daß man den letzten Bericht nur dann etwa auf dieselbe Besprechung wie den ersten beziehen dürfte, wenn es im Voraus ausgemacht oder doch sehr wahrscheinlich wäre, daß überhaupt nur eine einzige Besprechung zwischen David und Jonathan stattgefunden. Allein dieß ist nicht nur nicht ausgemacht und nirgends gesagt oder angedeutet, sondern schon an sich so unwahrscheinlich, daß man es kaum glauben könnte, wenn ein alter Bericht es sagte. Dagegen ist gewiß nichts natürlicher, als daß Jonathan auch nach David's Flucht noch um ihn sich kümmerte und in gefährlichen Lagen wo möglich auf drohende Gefahren aufmerksam machte, und dabei dann das alte Freundschaftsversprechen wieder erneuerte. Und einen Fall dieser Art haben wir in der fraglichen Stelle.

1 Sam. 26, 19. 20. soll der Ausdruck der Sehnsucht nach dem Nationalheiligthum eine Zurücktragung späterer Sitten in frühere Zeiten sein und daher auf eine spätere Abfassuug des betreffenden Abschnittes hinweisen, weil nach 2 Sam. 15, 32. „noch zu David's Zeit die Anbetung Gottes eine freiere, und sogar ganz in der Nähe von Jerusalem auf dem Oelberge eine בָּמָה" gewesen sei.[1]) Allein gesetzt, es sei Alles richtig, was von der freieren Anbetung Gottes zu

1) Thenius, a. a. O. S. 111. 201.

David's Zeit im Gegensatz zur spätern gesagt wird, so ist doch nicht minder auch das richtig, daß schon lange vor David das Heiligthum Hauptort der Gottesverehrung war und die besseren Israeliten an den Hauptfesten dorthin zu kommen suchten. Sehnsucht nach dem Heiligthum wird also durch jene freiere Anbetungsweise nicht ausgeschlossen. Es ist aber nicht einmal ganz richtig, was im berührten gegensätzlichen Sinne über dieselbe gesagt wird. Denn das Heiligthum war nach dem Gesetze nur der alleinige Ort des Opferns, nicht aber der alleinige Ort der Anbetung Gottes, so daß dieselbe anderwärts unerlaubt und jeder Ort, wo sie Statt fand, eine jener בָּמוֹת gewesen wäre, die in den Büchern der Könige so oft getadelt werden. Als eine solche בָּמָה erscheint auch der Ort אֲשֶׁר יִשְׁתַּחֲוֶה שָׁם (2 Sam. 15, 32) selbst dann nicht, wenn das Subject bei ישתחוה allgemein ist und nicht nach den alten Uebersetzern und meisten Auslegern David selbst. Dieser Ort mochte leichtlich, weil etwa das Heiligthum eine Zeit lang dort gewesen, oder aus andern Gründen, zur Anbetung Gottes besonders ausersehen und dann später, wo das Heiligthum schon zu Jerusalem war, noch einige Zeit in seinem Ansehen geblieben sein. Mithin hat man keinen Grund, die dem David zugeschriebene Sehnsucht nach dem Heiligthum für unhistorisch und sagenhaft zu erklären.

Daß David 1 Sam. 26, 23 f. „sein eigenes Lob verkündet und sich selbst Gutes verheißt, während 1 Sam. 24, 18—20. Saul dieses thut," soll ebenfalls einen traditionellen Charakter (im Gegensatz zum rein historischen) verrathen. [1]) Allein diese Behauptung gründet sich wiederum bloß auf die

1) Thenius, a. a. O. S. 112.

erwiesen falsche Behauptung, daß in beiden Abschnitten einerlei Ereigniß auf verschiedene Weise berichtet werde, und fällt mit dieser von selbst weg. Was zunächst das angebliche Eigenlob betrifft, so ist diese Bezeichnung wegen ihres schlimmen Nebenbegriffes nicht recht passend; denn es handelt sich nur um eine Selbstvertheidigung David's gegen den bösen Argwohn, den Saul auf ihn geworfen, und David sagt auch in der That weiter nichts, als daß er den König hätte tödten können, ihn aber verschont habe, und spricht die Hoffnung aus, daß ihn Gott dafür belohnen und aus jeder Bedrängniß retten werde. Von einem Eigenlob, wie es aus David's Mund befremdlich sein müßte, zeigt sich also hier nichts; das aber kann im Geringsten nicht auffallen, daß David dem Saul gegenüber auf die Wiederholung einer That aufmerksam macht, die der König selbst schon früher des Lobes werth geachtet, aber deßungeachtet die frühere Verfolgung gegen David wieder erneuert hatte.

In gleichem Sinne soll auch 2 Sam. 21, 1—14. traditionell sein. Zur Unterstützung dieser Ansicht wird aber weiter nichts gesagt, als daß „das Traditionelle des Berichtes schon in der ganz allgemeinen Angabe בִּימֵי דָוִד hervortrete," und nach gegebener Erklärung des Abschnittes beigefügt: „Das hier erzählte Factum, die Hinrichtung der Nachkommen Saul's wegen einer von diesem nicht gebüßten Schuld ist wohl historisch; wie weit der Einfluß der Sage gegangen, läßt sich nicht ermitteln." [1]) Da jedoch bei der ganzen Besprechung dieses Berichtes nicht ein einziger Zug außer jenem בִּימֵי דָוִד als traditionell im Gegensatz zu reinhistorisch nachgewiesen

1) Thenius, die Bücher Sam. S. 229 u. 231.

oder auch nur bezeichnet worden ist, jenes בימי דוד aber sehr natürlich ist, wenn die Quelle, aus der der Verfasser schöpfte, keine genaue Zeitangabe hatte, oder er selbst nicht für nöthig hielt, solche beizufügen, so können wir die Behauptung eines traditionellen Charakters, der für einen später lebenden Verfasser des Abschnittes beweisend wäre, nur für durchaus unbegründet ansehen.

2 Sam. 24, 9. soll „das Ausbrechen der Pest nach vollendeter Zählung, wodurch diese zu jener in das Verhältniß von Ursache und Wirkung gesetzt wird, der Tradition angehören," dagegen aber die das Gegentheil besagende Angabe der Chronik (1 Chron. 27, 24) „historischen Grund" haben.[1] Allein was zunächst jenes Verhältniß von Ursache und Wirkung betrifft, so wird dasselbe in der Chronik nicht nur nicht geläugnet, sondern noch weit bestimmter als im zweiten Buch Samuels ausgesprochen, wenn es heißt: Und es war bös in den Augen Gottes diese Sache (21, 7), und es kam durch dieses ein Zorn über Israel (27, 24). Sodann daß die Zählung ganz beendigt, d. h. alles Volk gezählt gewesen sei, als die Pest ausbrach, wird im zweiten Buch Samuels auch nicht gesagt, sondern nur soviel liegt in dem Bericht, daß das Ausbrechen der Pest und das Aufhören der Zählung ungefähr gleichzeitig Statt fand. Aufhören konnte aber begreiflich die Zählung, wenn sie auch noch nicht wirklich beendigt war, und daß sie beendigt gewesen sei, folgt nicht daraus, daß Joab dem David das Ergebniß derselben mittheilt, denn dieß war eben das Ergebniß der Zählung, so weit sie bereits vorgeschritten war. Hier ist also wieder kein

1) Thenius, a. a. O. S. 257.

Grund vorhanden, den historischen Charakter der fraglichen Angabe in Zweifel zu ziehen oder theilweise zu läugnen. Da auf die verschiedene Angabe der Volkszahl, welche nach dem zweiten Buch Samuels und dem ersten der Chronik die Zählung ergab, auf gegnerischer Seite zur Unterstützung ihrer Behauptung kein Gewicht gelegt wird, so brauchen wir uns darauf auch nicht besonders einzulassen.

Außerdem fand man Merkmale verschiedener Verfasser darin, daß die Haupthelden der Geschichte verschieden charakterisirt werden; Stähelin sagt: „Ganz im Widerspruch mit 1 Sam. IX. und XV. bezeigt sich Saul feig im Kampf gegen die Philister, 1 Sam. XIII. XIV., auch David zeigt sich 1 Sam. XXIV, 6. so ängstlich und beträgt sich so furchtsam bei seinem Aufenthalte in Gath, 1 Sam. XXI, 11—15., wie ganz anders 1 Sam. XXVII.! und selbst Samuel kann 1 Sam. XVI, 2. nicht von Kleinglauben freigesprochen werden." [1]) Allein gesetzt, diese Angaben seien ganz richtig, und Saul und David und selbst Samuel zeigen sich in den bezeichneten Berichten wirklich etwas zaghaft, so sind darum die Berichte noch nicht schon an sich falsch oder auch nur unwahrscheinlich. Denn in gefährlichen, Untergang drohenden Situationen von Furcht angewandelt zu werden, ist etwas so ganz natürliches, daß es selbst dem Tapfersten nicht schlechthin zur Unehre gereichen kann. Ist aber das Berichtete wahr, so läßt sich nicht einsehen, warum die Berichte nicht von demselben Verfasser sollten herrühren können, der auch über die andern merkwürdigen Thaten und Schicksale der genannten Personen und damit des Volkes, an dessen Spitze sie stunden, Nachricht

1) Stähelin, kritische Untersuchungen über den Pentateuch rc. S. 139.

gab. Sieht man aber die fraglichen Berichte etwas genauer an, so war wenigstens der Verfasser von Kap. 13. und 14. nicht der Ansicht, daß er den Saul feig und muthlos geschildert habe, denn er bemerkt gegen das Ende des vierzehnten Kapitels unter anderem, Saul habe gesiegt, wohin er sich gewendet, und Tapferkeit geübt und Israel aus der Hand seiner Plünderer gerettet (14, 47). Was in den beiden Kapiteln etwa als Zeichen von Feigheit erscheinen könnte, wie das Warten auf Samuel zu Gilgal, die Besorgniß über das Davongehen des Volkes, die Darbringung des Opfers vor Samuel's Ankunft, und daß sich Saul von Letzterem darüber Vorwürfe machen ließ, und nachher die Philister nicht auf der Stelle angriff, wo er in ihre Nähe kam, verliert diesen Schein, wenn man bedenkt, daß Saul mehrfach von Samuel abhängig war und in religiösen Dingen das Gesetz und Herkommen achten mußte, und daß die Philister in ungeheurer Anzahl „wie Sand am Ufer des Meeres" in's hebräische Gebiet eingefallen waren. Wer sich nicht mit vermessener Willkühr über göttliche und menschliche Anordnungen hinwegsetzt und tollkühn in die augenscheinlichsten Gefahren des Unterganges stürzt, verdient darum noch nicht feig und muthlos genannt zu werden. Dieß gilt namentlich auch in Bezug auf obigen Vorwurf gegen David. Daß er in der augenscheinlichsten Lebensgefahr bei Achis, wo ihn die Diener des Königs als den Hauptschelden Israels und Erleger Goliath's denuncirten, in Besorgniß gerieth, ist wohl natürlich; an Widerstand war dort nicht zu denken und auch die heldenmüthigste Gegenwehr würde ein schlechtes Ende genommen haben. Daß aber David auch unter solchen Umständen noch ein sicheres Rettungsmittel anzuwenden wußte, indem er sich

wahnsinnig stellte, ist gewiß weit mehr ein Zeichen großer Besonnenheit und Geistesgegenwart, als furchtsamer Verzagtheit und Feigheit. Ganz sonderbar ist es aber, wenn David sogar ängstlich erscheinen soll in einem Berichte, der eine äußerst kühne und verwegene That von ihm erzählt, wie er sich nämlich zu Saul, von dem er gerade mit 3000 Mann verfolgt wurde, unvermerkt hingeschlichen und ihm den Zipfel vom Oberkleid geschnitten habe, zum Beweis, daß es in seiner Macht gestanden hätte, ihn zu tödten. Darin aber, daß David nachher, den Gesalbten Jehova's und König seines Volkes auch nur so weit angetastet zu haben, bereut, wird doch wohl kein Vernünftiger Aengstlichkeit im Gegensatze zu Muth und Tapferkeit finden wollen! Noch sonderbarer ist es, wenn selbst dem Samuel der Vorwurf des Kleinglaubens gemacht wird, weil er die Besorgniß ausspricht, daß Saul ihn tödten werde, wenn er ohne Weiteres hingehe und den David statt seiner zum König salbe. Der sonst bekannte Charakter Saul's spricht nicht dafür, daß Samuel's Befürchtung ungegründet gewesen sei; war sie aber gegründet, wie kann sie dann als Kleinglaube bezeichnet werden? Oder gehörte es etwa zum Charakter eines eifrigen gläubigen Propheten, sich unüberlegt in offenbare Lebensgefahren zu begeben, und nicht vielmehr denselben wo möglich auszuweichen, wie Elia, Jeremia u. A.? Mit der verschiedenartigen Charakterisirung der Haupthelden als Beweis für verschiedene Verfasser unserer Bücher hat es also nichts auf sich.

Aehnlich ist darüber zu urtheilen, daß dem einen Verfasser die Königswürde verhaßt sei (1 Sam. 8, 6; 12), während der andere ihrer sehr ehrenvoll und mit Achtung

gedenke (1 Sam. 9, 20. 24, 2. 2 Sam. 14, 18 ff. 18, 13. 19, 24).[1] Hier wird nämlich der wahre Sachverhalt gleich dadurch unkenntlich gemacht, daß die mitgetheilten Aeußerungen der Hauptpersonen der Geschichte als die eigenen des Verfassers selbst und die historische Relation als Dichtung behandelt wird. Nimmt man den Inhalt der Bücher Samuels für das, was er sein will, für wirkliche Geschichtserzählung, so läuft bei den angeblich differirenden Aeußerungen über das Königthum alles darauf hinaus, daß sich Samuel zur Einführung desselben ungern versteht, daß aber der einmal gewählte und gesalbte König als von Gott bestellter Fürst über das Volk Gottes der ihm gebührenden Achtung und Ehre theilhaft werden soll. Warum aber dieses nicht von einem und demselben Verfasser sollte berichtet worden sein können, läßt sich in der That nicht einsehen.

Ganz ebenso verhält es sich mit der Bemerkung, daß der eine Verfasser einen freieren Cult bestehen und Familienopfer Statt finden lasse, der andere dagegen in religiösen Dingen eine gewisse Aengstlichkeit zeige.[2] Es liegt wieder die Voraussetzung zu Grunde, daß je der Verfasser die früheren Ereignisse, im Einklang mit seiner Gegenwart geschildert und die Sitten und Verhältnisse seiner Zeit in die früheren zurückgetragen, und somit seine Geschichte wenigstens theilweise selbst gemacht habe. Diese Voraussetzung zur Seite geschoben, zeigt sich in den fraglichen Berichten durchaus nichts, was nicht von einem und demselben Verfasser herrühren könnte. Familienopfer sind den mosaischen Opfer-

---

1) Stähelin a. a. O. S. 120. 138.

2) Stähelin a. a. O. S. 127. f. 139.

gesetzen nicht schlechthin zuwider, manche Lob- und Dank- und Gelübdeopfer z. B. waren zugleich auch Familienopfer, und wenn der Verfasser mitunter auch von vorkommenden Abnormitäten im kirchlichen Leben redet, so liegt darin begreiflich nicht eine Anerkennung freierer Cultusformen von seiner Seite, sondern nur der einfache historische Bericht über Geschehenes vor. Wenn sich sodann im Gegensatz zu diesem die Aengstlichkeit in kirchlichen Dingen besonders darin zeigen soll, daß Saul nicht opfern darf, und, nachdem er es gethan, mit dem Verlust des Thrones bedroht wird, so spricht sich darin einfach nur das Bestreben aus, die bestehenden Opfervorschriften zu befolgen, wonach die eigentlichen Opferhandlungen, wie Verbrennen der Opferstücke, Sprengen des Blutes rc. nur von Priestern vorgenommen werden durften. Abgesehen davon, daß der fragliche Bericht einfach nur Vergangenes erzählt, ohne die Ansicht des Verfassers oder gar die Sitten und Observanzen seiner Zeit beizumischen.

Was außerdem noch über angeblich ziemlich viele Interpolationen in den Büchern Samuel's gesagt wird, können wir hier füglich übergehen, weil es sich dabei mit Ausnahme derjenigen, die als Zuthaten des Sammlers bezeichnet werden, doch immer nur um einzelne kurze Stellen handelt, die dem einheitlichen Charakter des Geschichtswerkes im Ganzen keinen Eintrag thun können.

Dagegen die sprachlichen Erscheinungen, die man noch als Kennzeichen verschiedener Verfasser ansehen zu müssen glaubt, haben wir noch kurz zu berühren. Stähelin findet, seiner schon erwähnten Hypothese gemäß, in den Büchern Samuel's theils den Sprachgebrauch des pentateuchischen Jehovisten, theils einen weit späteren, Otto Thenius im

Allgemeinen theils älteren, theils jüngeren Sprachgebrauch, ohne von jenem Jehovisten sich irren zu lassen.

Als jehovistischen Sprachgebrauch betrachtet Stähelin eine ziemlich große Anzahl einzelner Ausdrücke und Redeweisen, nämlich: הֵחֵלּוּ כֵהוֹת 1 Sam. 3, 2. vgl. Genes. 9, 20. (?); כְּפַעַם בְּפַעַם 1 Sam. 3, 10. vgl. Num. 24, 1; וַיְהֻמֵּם 1 Sam. 7, 10. vgl. Exod. 14, 24; הָעֵד תָּעִיד 1 Sam. 8, 9. vgl. Deut. 31, 28; מַחֲרִישׁ („vor Staunen schweigen") 1 Sam. 10, 27. vgl. Genes. 24, 21. Exod. 14, 14; אַשְׁמֹרֶת 1 Sam. 11, 11. vgl. Exod. 14, 24; זְבָחִים שְׁלָמִים 1 Sam. 11, 15. vgl. Exod. 24, 5; וַיִּמְכֹּר אֹתָם בְּיַד 1 Sam. 12, 9. vgl. Buch der Richter an vielen Stellen; הִתְפַּלֵּל בְּעַד 1 Sam. 12, 19. 23. vgl. Genes. 20, 7. Deut. 9, 20; סָפָה („zu Grunde gehen") 1 Sam. 12, 25. vgl. Genes. 18, 23 f. Num. 16, 26; כִּי נִחַם 1 Sam. 15, 11. vgl. Genes. 6, 6 f.; מֵיטַב 1 Sam. 15, 9. 15. vgl. Genes. 47, 6. 11. Exod. 22, 4; עֶלֶם 1 Sam. 17, 56. 20, 22. (ein seltener Ausdruck); חָפְשִׁי 1 Sam. 17, 35. nur noch in jehovistischen Abschnitten des Pentateuchs; אֱלֹהִים חַיִּים 1 Sam. 17, 26. 36. vgl. Deut. 5, 6; תַּרְדֵּמָה 1 Sam. 26, 12. vgl. Genes. 2, 21. 15, 12. In diesen Ausdrücken und Redeweisen findet Stähelin [1]) einen Beweis, daß die Abschnitte, in denen sie vorkommen, und die er ziemlich genau abzugrenzen weiß, vom sogenannten Jehovisten des Pentateuchs herrühren.

Wir glauben jedoch auf diesen Beweis aus verschiedenen Gründen kein Gewicht legen zu dürfen. Vor Allem ist die jemalige Existenz eines pentateuchischen Jehovisten im Sinne der neuern Kritik eine gar zu hypothetische Sache, als daß

---

1) Kritische Untersuchungen über den Pentateuch rc. S. 112—115.

sich an sie irgend ein haltbarer Beweis anknüpfen ließe. Auf diese Hypothese willkührlich gebaut, nicht etwa als nothwendige Folgerung aus ihr abgeleitet, und sofort noch weit unsicherer als sie, ist die andere, daß auch in den Büchern Josua und Richter manche Abschnitte von einem Jehovisten sich finden. Und an diese beiden Hypothesen wiederum anknüpfend und von ihnen ahängig ist die Folgerung von den angeführten Ausdrucksweisen auf eben jene jehovistische Auctorschaft und darum gewiß schon aus diesem Grunde kraftlos genug, um keinen gewichtigen Satz hinreichend unterstützen zu können. Dazu kommt noch Anderes. Vorausgesetzt, der pentateuchische Jehovist, wie ihn die neuere Kritik denkt, gehöre der Wirklichkeit an, so finden sich seine schriftstellerischen Productionen in demjenigen Buche, das für alle Israeliten die bei Weitem größte Wichtigkeit hatte und am meisten dem Gedächtnisse eingeprägt wurde, und mit dessen Ausdrücken später nicht selten sogar die Propheten und Psalmisten theils unvermerkt, theils absichtlich zu reden pflegten. Nun kann doch wohl der eine und andere pentateuchische Ausdruck bei einem späteren biblischen Schriftsteller nicht mehr befremden oder gar zu dem Schlusse berechtigen, daß der Abschnitt, in dem er vorkomme, von demselben Verfasser herrühre, wie der betreffende pentateuchische Abschnitt. Sehen wir endlich noch die angeführten einzelnen Ausdrücke näher an, so erscheinen sie theilweise schon an sich von der Art, daß sie nichts beweisen könnten, wenn auch der eingeschlagene Weg der Beweisführung keinem Tadel unterläge. Um den Anfang des Erblindens z. B. zu bezeichnen, bietet sich, abgesehen von jedem pentateuchischen Urkunden- oder Fragmentenschreiber, im hebräischen Sprachgebiete von selbst der Ausdruck:

עֵינָו הֵחֵלּוּ כֵהוֹת als der passendste dar. — Ebenso wenn man eine gewaltige Verwirrung und Zerstreuung durch Jehova mit einem Worte bezeichnen wollte, bot der Sprachgebrauch zunächst הָמַם dar. — Sodann מַחֲרִישׁ bedeutet 1 Sam. 10, 27. einfach „schweigen“, wie an zahlreichen andern Stellen des A. T., ob das Schweigen Folge von Staunen, oder Verdruß, oder Furchtsamkeit, oder irgend etwas anderem gewesen sei, läßt der Text unbestimmt; übrigens wird an staunendes Schweigen wohl am wenigsten zu denken seyn. — אַשְׁמוּרָה und אַשְׁמֹרֶת ist die stehende Bezeichnung einer Nachtwache; schon Jarchi bemerkt zu Exod. 14, 24.: שלשה חלקי הלילה קרויין אשמורה וכו״. Diesen Ausdruck wird daher wohl Jedermann gebraucht haben, der von einer Nachtwache reden wollte, und es könnte nichts Ungereimteres geben, als alle Schriften oder Schriftabschnitte, wo er vorkommt, einem und demselben Verfasser vindiciren zu wollen. — Der Ausdruck זְבָחִים שְׁלָמִים, wofür allerdings זִבְחֵי שְׁלָמִים gewöhnlicher ist, ist doch jedenfalls eine durch das Gesetz sanktionirte Bezeichnung einer gewissen Opferart, und konnte daher mit Rücksicht auf das Gesetz von jedem Israeliten ebenfalls gebraucht werden, so daß sein Vorkommen zu Folgerungen auf einen bestimmten Verfasser nicht im Geringsten berechtigen kann. — מָכַר in dem bildlichen Sinne: Jemanden in die Gewalt eines Andern geben, ist gar nicht selten; ob dabei gerade בְּיַד פ׳ oder einfach ל gebraucht werde, ist Nebensache; wollte man alle Stellen, wo er vorkommt, einem und demselben Verfasser vindiciren, so würde sich ein wunderliches Resultat ergeben, und z. B. Joel (4, 8) und Jesaia (50, 1. 52, 3.) und vielleicht auch Nahum (3, 4.) mit einander identificirt werden müssen. — סָפָה im Niph. kommt

öfters und in verschiedenen alttestamentlichen Schriften vor, aber nie anders als in der Bedeutung „weggerafft werden", so daß sich in dem Gebrauch dieses Wortes nicht die geringste sprachliche Eigenthümlichkeit zeigt. — Die Bemerkung, daß עֱלֶם ein seltener Ausdruck sei, ist ohne Widerrede richtig, denn es kommt bloß in den zwei angeführten Stellen im ersten Buch Samuels vor; aber mit welchem Rechte es nun als Zeichen und Beweis jehovistischer Darstellungsweise angeführt werden könne, wird schwerlich einem Jeden von vorn herein einleuchten. — חָפְשִׁי endlich kommt nicht etwa bloß im Pentateuch und im ersten Buche Samuels, sondern auch im Buche Job (3, 18. 39, 5.) und in den Weissagungen Jesaia's (58, 6.) und Jeremia's (34, 10. 11. 14. 16.) wiederholt vor. Sollte es jehovistische Auctorschaft zu beweisen vermögen, so könnte es leichtlich wenigstens einen ganz ordentlichen Beweisgrund für die alte Meinung abgeben, daß das Buch Job von Moses verfaßt sei, wenn man auch die genannten Propheten noch aus dem Spiel lassen wollte.

Sehen wir nun von diesen Ausdrücken ab, denen sich vielleicht noch ein Paar andere von den oben verzeichneten als gleichartig beifügen ließen, so bleibt von jenem Verzeichniß so wenig übrig, daß es als ein großer Unfug erscheinen müßte, um deßwillen einen besonderen, von dem Verfasser der übrigen Bestandtheile der Bücher Samuels verschiedenen Urheber zu postuliren. Und gesetzt sogar, alle die angeführten Ausdrücke wären wahre Eigenthümlichkeiten des pentateuchischen Jehovisten, was sie schon dem Gesagten zufolge nicht sind, so könnten sie doch weiter nichts als Bekanntschaft des Verfassers mit

dem Pentateuch und theilweise Nachahmung seiner Ausdrucksweise beweisen.[1])

Damit ist aber die sprachliche Beweisführung Stähelin's noch nicht zu Ende. Dem Beweise zu Gunsten des pentateuchischen Jehovisten gegenüber muß der andere geliefert werden, daß der Verfasser der nichtjehovistischen Abschnitte einer späteren Zeit angehöre und somit, die Sprache betreffend, in seinen Leistungen sich späterer Sprachgebrauch bemerklich mache. Stähelin löst diese seine Aufgabe durch Hervorhebung folgender Einzelnheiten: נָגִיד wird zur Bezeichnung der Königswürde gebraucht (1 Sam. 9, 16. 10, 1. 13, 14. 25, 30; 2 Sam. 5, 2. 6, 21. 7, 8). Daneben kommt öfters בַּיִת נֶאֱמָן vor (1 Sam. 2, 35. 25, 28), und wird gesagt, „das Haus oder der Thron eines werde bestehen" (1 Sam. 13, 13. 2 Sam. 7, 16. 26.), und „Gott werde sich einen König suchen כלבבו" (1 Sam. 13, 14). Sodann findet sich hier ברה in der Bedeutung „speisen" (2 Sam. 12, 17. 13, 6. 10), die „sprachliche Eigenthümlichkeit כלב מת" (1 Sam. 24, 15; 2 Sam. 9, 8. 16, 9), die „Verbindung von עלה und שלמים" (1 Sam. 13, 9. 2 Sam. 6, 17. 24, 25), אמר in der Bedeutung „befehlen" (1 Sam. 16, 10. 2 Sam. 16, 11), „טעם schon in rein geistiger Bedeutung" (1 Sam. 21, 14: 25, 33), „und ebenso שׂמע" (1 Sam. 24, 8), „בשׂר und בשׂרה noch als vox media gebraucht" (1 Sam. 4, 17. 2 Sam. 18, 20. 22. 26. 27.), „פגע für tödten" (1 Sam. 22, 17. 18. 2 Sam. 1, 15), „שפט in der Bedeutung befreien" (1 Sam. 24, 16. 2 Sam. 18, 19. 31), „רעה für herrschen" (2 Sam. 5, 2. 7, 7). Dazu kommen

---

1) Vgl. de Wette, Einleitung, S. 252.

endlich noch Ausdrücke wie יְהוָה צְבָאוֹת (1 Sam. 1, 3. 4, 4. 2 Sam. 6, 2.), וְאִישׁ לֹא אַכְרִית לְךָ (1 Sam. 2, 33.), לָנֶצַח (2 Sam. 2, 26), מַשְׁתִּין בְּקִיר (1 Sam. 25, 22. 34.), גָּלָה אֹזֶן (1 Sam. 9, 15. 20, 12.), סִבֵּב „Ursache sein" (1 Sam. 22, 22.), שַׁל „fehlen" (2 Sam. 6, 7. „aramäisirend"), דַּיָּן „Richter" (1 Sam. 24, 16.), נָטַל „auflegen" (2 Sam. 24, 12), עָצַר „herrschen" (1 Sam. 9, 17.), פָּטַר „aus dem Wege gehen" (1 Sam. 19, 10.), פָּרַץ „mit Bitten in jemanden dringen" (1 Sam. 28, 23. 2 Sam. 13, 25. 27.), שֵׁלָה für שְׁאֵלָה (1 Sam. 1, 17.), dazu einige Aramäismen, das Prät. mit וְ und Fut. mit וַ verwechselt. In all diesem glaubt Stähelin „eine wesentlich spätere Sprachweise" für die betreffenden Abschnitte anerkennen zu müssen. [1])

Der Ausdruck „später" ist nun freilich sehr relativ, und wenn durch ihn bloß gesagt werden wollte, die fraglichen Abschnitte deuten auch durch ihre sprachliche Beschaffenheit auf eine spätere Entstehungszeit, als die angeblich jehovistischen Abschnitte des Pentateuch's, so würden wir nichts dagegen einwenden. Da aber unter Voraussetzung der Unächtheit des Pentateuch's vielmehr gesagt werden will, daß die jehovistischen Abschnitte noch in der früheren Zeit des hebräischen Königthumes, die hier in Frage gestellten aber im Zeitalter Hiskia's entstanden seien, so vermögen wir den gegebenen sprachlichen Beweis für diese Ansicht nicht für hinreichend zu halten. Daß נָגִיד geradezu zur Bezeichnung der Königswürde gebraucht sei, ist streng genommen nicht richtig; denn es wird als ein Ausdruck weiterer Bedeutung vom König in ähnlicher Weise gebraucht wie unser Fürst, oder Regent,

1) Kritische Untersuchungen über den Pentateuch ꝛc. S. 131—135.

oder Landesherr. Dieser Gebrauch von נָגִיד scheint aber gerade vielmehr in eine frühere als spätere Zeit zu führen; denn so oft נָגִיד auch in späteren Schriften vorkommt, so wird es doch nirgends mehr vom König gebraucht, als in den Büchern der Könige und der Chronik, wo über die davidisch-salomonische Periode alte gleichzeitige Quellen benützt werden, Sodann in בַּיִת נֶאֱמָן liegt auch gar nichts sprachlich Eigenthümliches; בַּיִת für Familie mit dem Nebengedanken etwa an ihre Besitzungen ist ein gar häufiger Ausdruck, und wollte man einen dauernden glücklichen Fortbestand derselben bezeichnen, so bot sich נֶאֱמָן wohl ungesucht als das passendste Wort dar; wie aber dieser Ausdruck nun auf spätere Zeit hinweisen soll, da er in späteren biblischen Schriften (ausgenommen 1 Kön. 11, 38.) nicht vorkommt, ist schwer einzusehen. — Aehnliches gilt von dem Ausdruck, das Haus oder der Thron Jemandes werde bestehen (durch das Niphal v. כון), derselbe kommt in frühern und spätern Schriften des A. T. gar oft vor, namentlich in den Psalmen und Sprüchwörtern, und war sicher schon zur Zeit Salomo's sprüchwörtlich (Sprüchw. 16, 12. 25, 5. 29, 14.), mithin nichts weniger als ein Kennzeichen späterer Zeit. Der Ausdruck כִּלְבָבוֹ kommt in dieser Weise, wie schon die kleine Mosora zu Deut. 20, 8. bemerkt, im ganzen alten Testamente nur zwei Mal vor, nämlich außer 1 Sam. 13, 14. noch in jener deuteronomischen Stelle. Lassen wir aber die Silbenstecherei bei Seite, so kommt der Ausdruck כְּלֵב פ׳ oder כִּלְבַב פ׳ öfters vor und bezeichnet das Erwünschte einer Sache, das Wohlgefallen, das man an ihr hat, vgl. Ps. 20, 5. Jer. 3, 15. Ez. 28, 2. 6. 1 Chron. 17, 19. Sofort wird auch dieser Ausdruck nicht Zeichen einer bestimmten und am

wenigsten gerade einer späten Zeit sein können. Das Verb. בָּרָה kommt einzig nur in den Büchern Samuel's vor (1 Sam. 17, 8. 2 Sam. 3, 35. 12, 17. 13, 5. 6. 10.) und wird sich daher schwerlich als Eigenthümlichkeit des spätern Sprachgebrauchs und mithin Zeichen der spätern Zeit nachweisen lassen. כֶּלֶב מֵת enthält gar nichts sprachlich Eigenthümliches; כֶּלֶב nannte man sich, um die eigene Niedrigkeit und Unterwürfigkeit einem Angesehenen gegenüber sehr stark zu betheuern (2 Kön. 8, 13.), und wollte man möglichst weit gehen, so nannte man sich כֶּלֶב מֵת. Da außerdem dieser Ausdruck wieder nur in den Büchern Samuel's, sonst nirgends im A. T. vorkommt, so kann er nicht mit Recht als dem späteren Sprachgebrauch angehörig bezeichnet werden. טעם „in rein geistiger Bedeutung" kommt auch Sprüchw. 11, 12. 26, 16. Job 12, 20. mithin schon in der salomonischen Zeit vor, und kann wieder nicht füglich als Merkmal einer späteren Zeit, etwa Hiskia's, bezeichnet werden, wenn gleich um diese Zeit noch salomonische Sprüche gesammelt wurden. שׁסע aber kommt in geistiger Bedeutung bloß 1 Sam. 24, 8. vor und läßt sich daher wieder nicht mit Grund als Merkmal einer späteren Zeit bezeichnen. Wenn בשׂר noch als vox media gebraucht wird, so ist das begreiflich nicht ein Merkmal späterer, sondern vielmehr früherer Zeit; schon Jesaja gebraucht das Wort nicht mehr als vox media, sondern beständig im guten Sinne von erfreulicher Botschaft Jes. 40, 9. 41, 27. 52, 7. 61, 1. Daß פגע in der angeführten Stelle nicht die Bedeutung tödten, sondern wie gewöhnlich die Bedeutung anfallen habe, erhellt deutlich genug aus Sam. 22, 18., auf welche Stelle sich sogar auch für jene Bedeutung bezogen wird; denn es heißt dort

וַיִּפְגַּע הוּא בַּכֹּהֲנִים וַיָּמֹת ו׳ג und das Tödten erscheint somit als Folge des פגע und von sprachlicher Eigenthümlichkeit die auf einen bestimmten Zeitpunkt oder Verfasser hindeutete, zeigt sich keine Spur. רעה hat in den angeführten Stellen seine gewöhnliche Bedeutung „weiden," und es ist nur der Regent mit einem Hirten und sein Volk mit einer Heerde verglichen. In diesem Sinne kommt aber der Ausdruck in den alttestamentlichen Büchern gar häufig vor und hat in sofern wieder durchaus nichts Eigenthümliches, den Sprachgebrauch einer gewissen Zeit Charakterisirendes. Von den übrigen noch aufgezählten Wörtern sind שַׁל, סַבֹּתִי (in der Bedeutung: Schuld sein an Etwas), פָּטַר (in der Bedeutung: aus dem Wege gehen) und שֵׁלָה für שְׁאֵלָה lauter *ἅπαξ λεγόμενα*, dergleichen in allen alttestamentlichen Büchern vorkommen, und die darum begreiflich nicht schon an sich als Merkmal einer bestimmten Zeit und des in ihr herrschenden Sprachgebrauchs bezeichnet werden dürfen. Andere verrathen nicht die geringste sprachliche Eigenthümlichkeit, wie z. B. das in den Psalmen, Sprüchwörtern, Job, Jesaja ꝛc. gar oft vorkommende לָנֶצַח, oder פָּרַץ mit ב der Person, oder גָּלָה אֹזֶן, oder נָטַל in der Bedeutung „auflegen" (mit על verbunden kommt es nie in einer andern Bedeutung vor). Einige Aramäismen sodann können nicht auf eine bestimmte Zeit hinweisen, weil solche in allen alttestamentlichen Büchern vorkommen, am wenigsten aber gerade nur auf eine späte Zeit, weil sie ja schon im Lied der Debora häufig sind. Für die angebliche Vertauschung des Prät. mit וְ und Fut. mit וַ wird auf 1 Sam. 1, 3—8. 2, 12—27. verwiesen. Allein man braucht diese Stellen bloß anzusehen, um sich sogleich zu überzeugen, daß nur das Prät. bald mit, bald ohne copu-

latives ו, je nachdem die Satzverbindung es verlangt, als historisches Tempus gebraucht und dann durch das Fut. wieder mit oder ohne וַ fortgesetzt wird. Dieß aber ist eine Erscheinung, die sich in den historischen Berichten des A. T. regelmäßig wahrnehmen läßt, und am wenigsten als Eigenthümlichkeit einer bestimmten Zeitperiode bezeichnet werden darf.

Thenius legt bei seiner Zergliederung der Bücher Samuel's auf das sprachliche Moment weniger Gewicht als Stähelin, weßhalb wir in Bezug auf ihn kürzer sein können. Als Kennzeichen einer späteren Zeit betrachtet er hauptsächlich מֵעַל statt מֵעִם (1 Sam. 17, 15.), sodann חָפְשִׁי (1 Sam. 17, 25.), weil es „unter Saul wohl noch kein eigentliches Abgabensystem gab;" ferner den doppelten Plural מְרַאֲשֹׁתֵי (1 Sam. 26, 12.), „der wohl auch nicht der älteren Sprache angehörte"; ebenso הֱסִיתְךָ (1 Sam. 26, 19.), weil in einem offenbar späteren Abschnitte (2 Sam. 24, 1.) dasselbe Wort und derselbe Begriff sich finde; endlich soll auch בִּקֵּשׁ יְהוָֹה (2 Sam. 21, 1.) statt שָׁאַל בַּיהוָֹה spätere Abfassung bezeugen. Andererseits soll נָוֵהוּ (2 Sam. 15, 25.), der schlichte Ausdruck für das von David errichtete Zelt, im Gegensatz zu 1 Sam. 1, 9. 3, 3. 15., in eine frühere Zeit führen, und יְלִיד und אֶמַר 2 Sam. 21, 16. alterthümlich gebraucht sein. — Allein was den ersten Ausdruck betrifft, so ist עַל mit Rücksicht auf das orientalische Unterordnungsverhältniß gebraucht, wonach der Herr sitzt und der Diener vor oder neben ihm steht (also über (עַל) ihn hinaufragend), um seine Befehle zu vernehmen, daher der Ausdruck הִתְיַצֵּב עַל־פ׳ z. B. Job 1, 6. 2, 1. eben das Dienstverhältniß bezeichnet, מֵעַל bezeichnet daher das Aufheben desselben und paßt somit 1 Sam. 17, 15. gerade weit besser als מֵעִם.

Sodann der Ausdruck חָפְשִׁי setzt nicht gerade ein **ordentliches Abgabensystem** voraus; daß aber zum Unterhalte des Königs, zur Ausführung gemeinsamer Unternehmungen unter seiner Leitung rc. auch gewisse Leistungen von Seiten des Volkes nöthig waren und Statt finden mußten, wird man schwerlich bezweifeln dürfen. Die doppelte Pluralendung ferner ־וֹתֵי ist keineswegs Eigenthum der späteren Zeit, בָּמוֹתֵי z. B. kommt schon im Pentateuch (Deut. 32, 13.), in einem davidischen Psalm (Ps. 18, 34.) und bei den ältesten Propheten wiederholt vor, und diese Form liegt auch der Verbindung der Suffixa mit der Pluralendung ־וֹת zu Grunde. Ebenso kommt das Hiph. von סות, in der Bedeutung „überreden", verführen, schon in den Büchern Josua (15, 18.), Richter (1, 14.), Job (2. 3. 36, 18.) und Jesaja (36, 18.) vor, und kann daher nicht mit Recht als Eigenthümlichkeit des späteren Sprachgebrauchs bezeichnet werden. Endlich der Ausdruck בִּקֵּשׁ (אֶת) יְהוָה und בִּקֵּשׁ (אֶת) פְּנֵי יְהוָה kommt in älteren und jüngeren Schriften des hebräischen Kanons öfters vor, z. B. Exod. 33, 7., Deut. 4, 29., Ps. 27, 8. 105, 3. f. Sprüchw. 28, 5., Hos. 3, 5. 5, 6. 15., Jes. 51, 1., Jerem. 50, 4., Zeph. 1, 6. 2, 3., Zach. 8, 21 f., 1 Chron. 16, 10 f., 2 Chron. 7, 14. 11, 16. 20, 4., aber nirgends (selbst an letzterer Stelle nicht, wo בִּקֵּשׁ mit מִן construirt ist) hat der Ausdruck mit שָׁאַל בַּיהוָה einerlei Bedeutung. Wenn daher die betreffende Stelle in ihrer ursprünglichen Gestalt vorliegt, so ist er in der angegebenen Bedeutung ein *ἅπαξ λεγόμενον* und kann eben so gut in früher als später Zeit Eigenthümlichkeit eines Hagiographen gewesen sein. — Andererseits beruht die Bemerkung über נוה wohl nur darauf, daß נוה eigentlich ein Zelt bedeute; allein נוה ist Woh-

nung überhaupt ohne Rücksicht auf Größe oder Geringfügigkeit und kann daher um so mehr mit אֹהֶל wechseln, als auch dieses gar oft bildlich von Wohnung überhaupt gebraucht wird. נוה wird auch von Jerusalem (Jes. 33, 20.) und von dem festen Wohnsitz der Edomiten (Jerem. 49, 19.) gebraucht, wenn daher die Stiftshütte in einem biblischen Buche בַּיִת und הֵיכָל und dann wieder נָוֶה genannt wird, so folgt daraus keineswegs, daß die Stellen, wo die verschiedenen Benennungen vorkommen, auch von verschiedenen Verfassern herrühren müssen. Was endlich יליד und אמר betrifft, so ist ein archaistischer Gebrauch eines Ausdrucks auch von Seite eines spätern Schriftstellers durchaus nichts Undenkbares, zumal wenn er bei seiner Arbeit sich älterer Quellen bedient, und kann also im fraglichen Falle nichts für verschiedene frühere und spätere Fragmentisten in den Büchern Samuel's beweisen.

Dem Gesagten gemäß ist die sprachliche Beschaffenheit der Bücher Samuel's nicht geeignet, ihren einheitlichen Charakter zweifelhaft zu machen und die Behauptung einer disharmonischen, sich vielfach widersprechenden Compilation verschiedener Fragmente zu unterstützen. Die etwaige kleine Ungleichheit der Sprache und der vorkommende Wechsel des Ausdrucks an verschiedenen Stellen, wo von einerlei Sache die Rede ist (z. B. für König bald נָגִיד bald מֶלֶךְ), erklärt sich ganz genügend aus der zum Theil freien und selbstständigen, zum Theil in wörtlicher Quellenbenützung bestehenden Darstellungsweise des Verfassers. — Wir müssen aber hier darauf aufmerksam machen, daß ein großer Unterschied ist zwischen einem solchen Verfasser, und einem bloßen Sammler. Letzterer könnte nur derjenige sein, der eine Menge von

zerstreuten Notizen, die er über die in den Büchern Samuels besprochenen Ereignisse vorfand, einfach zusammenstellte, ohne sich um Uebereinstimmung oder Widerspruch zu kümmern, oder gar eine zusammenhängende Geschichtserzählung zu beabsichtigen. Jener dagegen beabsichtigt gerade eine solche, und will, was er giebt, als eine solche angesehen wissen; er ist also nicht ein bloßer Sammler, sondern zugleich ein Verarbeiter des Gesammelten zu einem geordneten harmonischen Ganzen. Sonderbarer Weise betrachtet sogar Thenius den Urheber unserer Bücher, wiewohl er ihn immer nur Sammler nennt, theilweise unter diesem Gesichtspunkt, wie wenn er z. B. sagt, daß derselbe „die verschiedenen Nachrichten unter sich so gut als möglich zu vereinigen suchte.“ [1]) Damit wird schon zugegeben, daß er nicht eine Sammlung geschichtlicher Notizen, sondern eine ordentliche Geschichte geben wollte, und daß die in seinem Werke etwa befindlichen Disharmonien und Widersprüche nur zum Beweise dienen, daß ihm die versuchte Arbeit nicht gelungen sei und er sich selbst täusche, wenn er eine einheitliche Geschichtserzählung verfaßt zu haben glaube. Sammler sollte also der Urheber unserer Bücher nicht genannt werden, sondern Verfasser im vorhin berührten Sinne. Daß nun aber diese Bücher im Ganzen betrachtet eine chronologisch fortlaufende ordentliche Geschichtserzählung enthalten, läßt sich schon aus jeder etwas specielleren Inhaltsangabe derselben ersehen, und daß im Einzelnen die angeblichen Disharmonien und Widersprüche, die man in ihnen hat finden wollen, in Wahrheit nicht dort zu finden sind, erhellt aus der obigen ausführlichen Besprechung der-

---

1) Die Bücher Samuel's. S. 36.

selben. Es scheint daher nicht mehr nöthig zu sein, der negativen Beweisführung noch eine positive gegenüber zu stellen, weil diese in jener zum Theil schon enthalten ist, und so weit dieß nicht der Fall, aus ihr sich wie von selbst ergibt.

III.

Nachdem wir im Bisherigen den einheitlichen Charakter der Bücher Samuel's gegen die neuern Einwendungen in Schutz zu nehmen gesucht haben, soweit es diese erforderlich machten, mag noch eine kurze Berücksichtigung und Würdigung der älteren, namentlich der innerhalb der Kirche gewöhnlichen Ansichten über die Entstehungs- und Zusammensetzungsweise dieser Bücher hier am Platze sein.

Schon Theodoret betrachtet dieselben als ein Geschichtswerk, welchem die Aufschreibungen von Propheten, die den Ereignissen gleichzeitig lebten, zur Quelle gedient haben. Er sagt dießfalls über die Bücher Samuels und der Könige: *δῆλον τοίνυν, ὡς τῶν προφητῶν ἕκαστος συνέγραψε τά ἐν τοῖς οἰκείοις πεπραγμένα καιροῖς. ἄλλοι δέ τινες ἐκεῖνα συναγαγόντες τὴν τῶν βασιλειῶν συνεθείκασι βίβλον.* [1]) Nachher bestimmte man die Auctorschaft näher ziemlich allgemein dahin, daß Samuel die ersten 24 Kapitel der nach ihm genannten Bücher, das Nachfolgende aber die Propheten Gad und Nathan geschrieben haben. Man berief sich dabei auf 1 Chron. 29, 29., wo es heißt, die Geschichte des Königs David, die erste und die letzte, siehe sie ist geschrieben in der Geschichte Samuel's des Sehers, und in

1) Praef. in lib. I. Reg.

der Geschichte Nathan's des Propheten, und in der Geschichte Gad's des Sehers, und weil 1 Sam. 25, 1. Samuels Tod gemeldet wird, so glaubte man wohl die vorhergehenden 24 Kapitel, nicht aber auch die nachfolgenden von ihm herleiten zu können und schrieb diese sofort den Propheten Gad und Nathan zu. Wie sehr diese Ansicht die herrschende war, läßt sich aus den bei Corn. a Lapide [1]) und Goldhagen [2]) für sie angeführten Auctoritäten ersehen.

Neulich jedoch wurde diese Ansicht dahin modificirt, daß die ersten 16 Kapitel höchst wahrscheinlich von Samuel, alles Nachfolgende aber „von Gad und Nathan oder von Beiden" herrühre. Veranlaßt wurde diese Modification augenscheinlich durch die bekannten Schwierigkeiten, die das 17te Kapitel des ersten Buches von jeher den Auslegern gemacht hat [3]); denn diese Schwierigkeiten scheinen sich am leichtesten lösen zu lassen durch die Annahme eines neuen Verfassers vom 17ten Kapitel an, der, bevor er die vorausgehende Relation fortsetzt, zuerst noch nachholt, was sein Vorgänger übergangen hat. Wenn man nämlich annimmt, daß der letztere die Berufung David's als Harfenspieler an den Hof Saul's mit Uebergehung der früheren Heldenthat gegen Goliath als einen Beweis für die rechtmäßige Berufung David's zum Throne

---

1) Comment. in libr. Reg. Argum.

2) Introductio II. 98.

3) Schon Ephräm Syrus kennt mehr als eine Lösungsart derselben. Er sagt: Hic obtendunt quidam veterem traditionem et ajunt: ideo Davidem a Saule agnitum non fuisse, quia lux quaedam coelestis nativam oris speciem occultaret. Alii tamen multo varius observant, Saulem non de persona, sed de stirpe Davidis interrogasse (Ephraem Syri opera omnia. Rom. 1737. tom. I. Syr. et Lat. p. 370).

berichtet und damit seine historischen Erinnerungen geschlossen, der Verfasser von Kapitel 17 ff. aber jene Heldenthat nachträglich noch mitgetheilt und dann den Faden der Geschichte weiter geführt habe, so scheint beim ersten Anblick Alles in Ordnung zu sein [1]). Allein wenn man den Inhalt der betreffenden Abschnitte nicht blos im Allgemeinen, sondern auch nach seinen Specialitäten gebührend in's Auge faßt, so zeigt sich bald die Unstatthaftigkeit dieser Annahme. Denn die Erzählung des ersten Berichterstatters läßt den Gedanken nicht aufkommen, daß derselbe von einem früheren Zusammenkommen Davids mit Saul bei was immer für einer Gelegenheit etwas wisse, und die Art und Weise, wie Saul 1 Sam. 16, 17. 18. auf David aufmerksam gemacht wird, setzt dessen bisdahinige Unbekanntschaft mit ihm voraus, sowie auch seine Gesinnungen und sein Benehmen gegen ihn ganz anders erscheinen, als nach der Erlegung Goliaths. Als einen Beweis aber für die rechtmäßige Berufung David's zum Throne hat der Verfasser natürlich nicht seine zufällige, durch Saul's Diener veranlaßte Berufung an dessen Hof angesehen, an den ja auch noch manche andere Diener berufen wurden, sondern die vorher berichtete Salbung durch Samuel. Andererseits sagt der (ex hypoth.) zweite Berichterstatter ausdrücklich, David habe sich von Saul entfernt und sei zu seinem Vater zurückgekehrt und in Folge dessen in seiner Heimath gewesen, als seine ältern Brüder während des

1) Vgl. Haneberg, Einleitung in's alte Testament S. 226. — Aehnlich, nur in anderer Weise, und zu anderem Zwecke leiten auch Hävernick (Einleitung in's A. T. II. 2. S. 134 f.) und Thenius (die BB. Sam. S. 66) das 17te Kapitel von einem andern Verf. her als das Vorausgehende.

philistäischen Krieges im israelitischen Lager waren, das von Goliath verhöhnt wurde. Deutlicher als so kann doch wohl nicht gesagt werden, daß David schon vor seiner Heldenthat gegen Goliath an Saul's Hof gewesen sei, und dieser Bericht tritt mit dem frühern, wenn derselbe von David's erstem Aufenthalt an Saul's Hof redet und darunter den auf die Erlegung Goliath's folgenden denkt, schon aus dieser allgemeinen Rücksicht in den offenbarsten Widerspruch. Dazu kommt noch insbesondere, daß der angeblich zweite Berichterstatter den David nach der Erlegung Goliath's nicht mehr in's Haus seines Vaters zurückkehren, sondern unmittelbar nach derselben am Hofe Saul's als Harfenspieler sich aufhalten läßt (1 Sam. 18, 5), wobei natürlich die vom ersten Berichterstatter erzählte Berufung (1 Sam. 16, 14 ff.) nicht Statt gefunden haben kann, weil David am Tage des Sieges über Goliath von Saul in sein Haus aufgenommen wurde (1 Sam. 18, 2), und ihn schon am andern Tage durch sein Harfenspiel zu erheitern suchte (18, 10). Demnach erscheint die besprochene Annahme offenbar nur als eine Hebung scheinbarer Widersprüche durch Setzung von wirklichen. Wenn es sich dabei nur um einen Bericht handelte, wie z. B. 2 Sam. 1, 1—16. und die Aussagen eines Andern über einen bestimmten Vorfall mitgetheilt würden, so könnte die Sache vielleicht unverfänglich sein; so aber, da beide Erzähler das, was sie sagen, als wahre Berichte über historische Thatsachen geben, müßte nach obiger Annahme jedenfalls der eine von beiden Unwahres berichten, und die Festhaltung selbst den wunderlichen mit einer Contradictio in adjecto behafteten Inspiratio subsequens müßte hier noch ihre ordentlichen Schwierigkeiten haben.

Die Meinungen, daß die Bücher Samuel's von David [1]), oder Jesaja [2]), oder Jeremia [3]), oder Esra [4]) verfaßt seien, lassen wir mit Ausnahme der letztern als veraltete Einzelmeinungen um so mehr unberührt, als sie nie eigentlich begründet worden sind; letztere jedoch ist neulich wieder aufgestellt und ernstlich in Schutz genommen worden. J. B. Glaire nämlich meint, Esra könne wohl in dem Sinne Verfasser sein, daß er die vorhandenen schriftlichen Documente ohne Aenderung (sans rien changer — rendant fidèlement mot pour mot tout ce qu'il y trouve) zusammengestellt habe [5]). Und zum Beweise solcher Esranischen Auctorschaft beruft er sich auf die Gleichförmigkeit des Styls und die überall gleiche Betrachtungs- und Behandlungsweise der Geschichte, gleich als ob solche in einer Compilation verschiedener Bruchstücke von verschiedenen Verfassern, die unverändert zusammengereiht würden, auch nur möglich wäre. Daß sie aber nicht in dem Grade, wie Glaire meinen lassen will, vorhanden ist, bedarf nach allem Bisherigen keines Beweises mehr, und wenn sie so vorhanden wäre, würde sie gegen seine Ansicht beweisen.

Die vorhin berührte ältere Ansicht spricht sich nicht bestimmt darüber aus, ob Nathan und Gad nach einander oder zugleich mit einander die von Samuel verfaßte Geschichte fortgesetzt, und ob sie dieselbe unverändert gelassen oder

---

1) Isidor. lib. VI. Orig. c. 2.
2) Tostatus, ad Jud. 17. quaest. 4.
3) Abrabanel, Comment. in Prophet. prior. Lips. 1686. fol. 96. a. — Grotii annotationes l. c. ed. Vogel I. 210.
4) Heidegger, enchir. Cap. 10. §. 2.
5) Introduction historique et critique aux livres de l'ancien et du nouveau testament. Paris 1843. tom. III. p. 185. 188.

theilweise überarbeitet haben. Zur Annahme einer Ueberarbeitung würde sie sich übrigens, wenn sie sich näher begründen wollte, wohl verstehen müssen, nicht blos bei dem von Samuel herrührenden Theile, sondern auch bei dem, was sie dem Nathan und Gad zuschreibt, weil sie sich genöthigt sieht, hier wie dort Bestandtheile anzuerkennen, die nicht von den genannten Propheten herrühren, und die sie daher von späteren unbekannten Hagiographen hinzugefügt werden läßt. Dieser Nothbehelf scheint schon darauf hinzudeuten, daß die berührte Ansicht keinen unbedingten Beifall verdienen könne, und es dringt sich jetzt bei der im Ganzen gleichförmigen Behandlungsweise der Geschichte unwillkührlich die Annahme auf, daß die Schriften dieser Propheten von einem späteren Israeliten (dessen Zeitalter hier gleichgültig ist), in ein Ganzes verarbeitet worden seien. Kann man aber dieser Annahme nicht füglich ausweichen, wie die berührte Ansicht es selbst nicht recht kann, so wird letztere dadurch geradezu abgewiesen und an ihre Stelle tritt die andere, daß in unsern Büchern wohl die Schriften der genannten Propheten als Quellen benützt, nicht aber nur geradezu zusammengestellt worden seien. Und jetzt kann noch einem wichtigen Umstande gehörig Rechnung getragen werden, den jene Ansicht übersehen hat, den Aussagen nämlich der biblischen Chronik über die Quellen der Davidischen Geschichte. Die Chronik nennt als solche außer den Schriften der genannten Propheten auch noch die Jahrbücher der Davidischen Regierung (1 Chron. 27, 24. דִּבְרֵי הַיָּמִים לַמֶּלֶךְ דָּוִיד), und wenn der Chronist noch diese kannte und benützte, so werden wir um so mehr auch vom Verfasser der Bücher Samuel's das Nämliche anzunehmen haben. Dabei leuchtet aber dann von selbst ein, daß es eine ebenso über-

flüssige als nutzlose Mühe wäre, diejenigen Theile des Buches genau angeben zu wollen, wo einerseits die Schriften Samuel's und andererseits die Schriften Gad's und Nathan's benützt wären. Denn was Gad und Nathan über David geschrieben haben, wird schwerlich gerade da, wo Samuel starb, begonnen, sondern wohl auch auf David's frühere Schicksale sich bezogen und dabei zugleich auch die Wirksamkeit Samuel's und die Regierung Saul's betroffen haben; und der Verfasser wird sofort nicht abschnittweise bald die eine bald die andere der genannten Schriften ausschließlich, sondern alle zugleich benützt haben, so oft und so weit sie ihm für seine historische Darstellung erwünschten Stoff darboten.

Welte.

2.

Die neuesten religiös-kirchlichen Bewegungen auf dem Gebiete des Protestantismus in Preußen. Lichtfreunde. Evangelische Kirchenzeitung. Juste-Milieu.

Wenn wir den Geist unserer Zeit betrachten, so bietet uns derselbe ein von den frühern Epochen sehr verschiedenes Bild dar. War es das Bestreben des verflossenen Zeitalters, an dem bestehenden Positiven in Kirche und Staat zu rütteln, um, wie man sagt, die Vernunft aufzuklären und die reine, edle Humanität wiederherzustellen; so ist es die offenbare Tendenz unserer Zeit, das Feld der Raisonnements und Phrasen, auf dem man sich so lange vorherrschend bewegt hatte, zu verlassen, um zu neuen Gestaltungen fortzuschreiten. Der Same, der früher so reichlich gesät worden war, ist aufgegangen und fängt an, seine Früchte zu tragen. Die an sich so schön lautenden Worte: Menschenwürde, Freiheit, Fortschritt u. s. w. dringen, getragen von den verschiedenen Organen der Oeffentlichkeit in ihrer freilich vielfach getrübten Bedeutung immer mehr und mehr in die mittlere und untere Schichte der Gesellschaft ein, und suchen sich, während die Formen und Gestaltungen der frühern Jahr-

hunderte einem nicht unbedeutenden Theile unserer Zeitgenossen gleichgültig und fremd geworden sind, da in ihnen der Geist erstorben ist, welcher jene in's Dasein rief, in verschiedenen, wenn auch oft verzerrten Gestaltungen zu realisiren und geltend zu machen. Es ist die naturgemäße Entwicklung, daß in dem Maße, in welchem jene Ideen die Massen durchdringen, und je mehr Subjectivitäten mit ihren verschiedenen Ansprüchen an die Gemeingüter der Menschheit aus dem indifferenten Boden der allgemeinen Substanz aufschießen, die Bedeutung und der Einfluß einzelner oder weniger durch Geburt oder Talent Bevorzugter und Normgebender immer mehr in den Hintergrund tritt und diejenigen Erscheinungen zu Tage treten, welche man nach ihren mannigfaltigen Schattirungen kirchlichen und politischen Liberalismus, Demokratismus, Radicalismus, Communismus u. s. w. genannt hat. Man erstaunt über diese Erscheinungen, sie werden immer lästiger, weil sie sich immer mehr geltend zu machen suchen, und mit vielen Prätensionen gegenüber dem historischen Rechte auftreten; aber man bedenkt nicht, daß man sie selbst großgezogen hat; man liebkos'te und hätschelte sie, als sie noch jung und zart waren, man möchte sie niederbeugen und unterdrücken, da sie bald in's kräftige Mannesalter zu treten drohen. Allein man bedenkt nicht, daß auch diesen Bestrebungen bei all dem Verkehrten, das sie an sich tragen und zu Tage fördern, etwas Gutes (wenn auch nicht das absolut Gute) zu Grunde liege, weil sie eben sonst nicht wären, und daß es vielmehr die Aufgabe derer sei, die auf der Höhe der Zeit stehen, dieselben zu regeln und zu leiten, und ihnen einen lebensvollen positiven Inhalt zu geben, den sie ausgestalten können. Vor Allem aber ist es nothwendig,

unsere Zeit in den Strom der verflossenen achtzehn Jahrhunderte, von dem sie vielfach abgewichen ist, wieder einzulenken, und den Geist der Gegenwart durch den der Vergangenheit wieder zu erfrischen und zu temperiren, damit er nicht in ungestümem Drange überfluthe und alles wahrhaft Positive mit sich fortreiße und in seinem wilden Strudel begrabe. Denn daß wir am Vorabende großer Bewegungen stehen, in Beziehung auf welche die bisherigen der neuesten Zeit nur als die Vorläufer zu betrachten sind, wer sollte hievon nicht mehr, denn eine dunkle Ahnung haben? Nichts desto weniger, ja gerade deßhalb ist die Kenntniß der letztern von größter Wichtigkeit, da sie uns vielleicht einen Blick in die Gestaltung der nächsten Zukunft gestatten. Aus diesem Grunde dürfte nun auch nachstehende Abhandlung, in welcher wir die neuesten religiös-kirchlichen Bewegungen auf dem Gebiete des Protestantismus in Preußen zu schildern uns vorgenommen haben, nicht ohne Interesse sein. Wir wollen sie betrachtet wissen als einen Beitrag zur Signatur unserer Zeit, wobei wir die naheliegende Frage, welche Rückwirkung diese Bewegungen auf den Katholizismus in Deutschland etwa haben könnten, dem verehrlichen Leser selbst überlassen. Wir haben uns bemüht, alle die wichtigen Actenstücke und Broschüren, welche in dieser Angelegenheit veröffentlicht worden sind, uns zu verschaffen, um dadurch in den Stand gesetzt zu werden, ein wo möglich umfassendes Urtheil über dieselbe zu fällen.

Was den Charakter dieser Bewegungen betrifft, so ist allerdings zu gestehen, daß die Elemente, welche in denselben wirken, keineswegs neu sind; denn eine alles positiven Christenthums baare, so wie auf der andern Seite eine

streng orthodoxe, bibel- und symbolgläubige Richtung, und ein zwischen beiden Extremen sich hin und her bewegendes Juste-Milieu machten sich schon seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts innerhalb des Protestantismus geltend. Der Unterschied zwischen damals und jetzt besteht aber darin, daß diese verschiedenen Richtungen in neuester Zeit den engen Kreis der Schule, in den sie früher größtentheils eingeschlossen waren, verlassen haben, und aus der Wissenschaft sich in's Leben umzusetzen bemüht sind. Die Principien des Rationalismus und Supranaturalismus, welche in dem Protestantismus des ersten Stadiums auf eine noch unentwickelte, aber im innersten Wesen einander ausschließende Weise harmlos und friedlich neben einander lagen, haben sich im Laufe der Zeit entwickelt, sie haben ihr unnatürliches Bündniß aufgegeben und sich gegenseitig ausgeschieden, und stehen nun in concreten Gestaltungen verkörpert einander gegenüber, mit einander um die Oberherrschaft kämpfend.

Dem Laufe der Bewegung folgend beginnen wir mit der Charakterisirung der Parthei der Lichtfreunde. Ihre Geburtsstätte ist die preußische Provinz Sachsen, in welcher sie auch am meisten Anhänger zählt. Die Geistlichen dieser Provinz, welche, wenigstens so viele ihrer der älteren und mittleren Generation angehören, bei rationalistischen Professoren ihre Schule gemacht haben, wirken in Gemeinden, die namentlich in Städten seit mehr als fünfzig Jahren die göttlichen Dinge in der Form des Denkglaubens angehört und gelernt haben. Die Stammeseigenthümlichkeit schon scheint sie dieser Form geneigter zu machen, und sie hängen daran jetzt noch mehr, seit dasselbe Schiboleth „„Freiheit und Fortschritt““, was in politischen Dingen lieb ist, aus dem

stammverbündeten Königreiche herübertönt, und dem Bürgerstande besonders wohlgefällt, auch durch die „Brüderlichkeit" vermehrt, zum Motto der religiösen Ansicht geworden ist.[1]) Den ersten Anlaß zur Gründung des Vereins der Lichtfreunde gab Pfarrer **Uhlich** von Pömmelte. Dieser forderte, aufgeregt durch die Schritte der Kirchengewalt gegen den Pfarrer **Sintenis**, der sich öffentlich gegen die Anbetung Jesu erklärte, eine Anzahl freisinniger Geistlichen auf, sich zusammenzuschließen, „theils um nicht allein zu stehen, wenn sie in schwierigen Lagen des Rathes bedürfen, theils um sich über die weitere Entwicklung und Gestaltung des Christenthums zu verständigen," worauf bald eine große Menge des geistlichen und weltlichen Standes zusammentrat. Seit dem Januar 1844 entwickelten sich sodann die Volksversammlungen, in welchen die Lichtfreunde ihren Grundsätzen eine weitere Verbreitung zu verschaffen suchten. Der Inhalt selbst, den die Lichtfreunde aufstellten, wird in der so eben angeführten Schrift (S. 10) angegeben „als der eines, um so zu reden, **durch das Leben und die Erfahrung rectificirten Rationalismus.**" Die wichtigsten Schriften, in denen die Meinungen (oder wenn man so sagen darf, das Glaubensbekenntniß) der Lichtfreunde niedergelegt sind, sind die „Bekenntnisse von **Uhlich**," dritte Aufl. Leipz. „Ob Schrift, ob Geist?" von **Wislicenus**, Pfarrer an der Neumarktskirche zu Halle. Dritte Aufl. Leipz. „Der heil. Geist und der Zeitgeist" von Th. **Mundt**, Berl. „Herr Hengstenberg Anno 1845, von C. B. **König**, Pfarrer." Braunschw. Wir beginnen in unserm Referate über die religiös-

1) **Politische Betrachtungen.** Zweites Heft. Ueber die protest. Freunde in der Provinz Sachsen. **Berlin** 1845. S. 4.

kirchlichen Ansichten der Lichtfreunde mit Uhlich, welcher am gemäßigtsten, aber auch, wie ihm seine Gegner vorwerfen, am unehrlichsten auftrat, da er den innern, principiellen Riß zwischen den Lichtfreunden und den Gläubigen so wenig als möglich herauszuheben suchte. Sein Glaubensbekenntniß reducirt sich seinem positiven Inhalte nach auf folgende zehn Sätze, welche derselbe schon im Jahr 1842 in der Pfingstversammlung der protestantischen Freunde zu Leipzig vorgelegt hatte, welche aber nicht in die gedruckten Mittheilungen aufgenommen worden waren, weil man es bedenklich fand, ein Glaubensbekenntniß aufzustellen, indem Glaubensbekenntnisse stets neuen Zwiespalt herbeigeführt hätten. Diese Sätze aber lauten also: 1) Ich finde mich bei aller Hoheit, die mir unter den Geschöpfen als Mensch angewiesen ist, mangelhaft, unvollkommen. Es fehlt mir etwas, aber das Sehnen nach Wahrheit, Tugend, Frieden verläßt mich nie. 2) Indem ich für dieses Sehnen Befriedigung suche, so finde ich sie nirgends besser als im Christenthum, und als dessen lebendigen Inbegriff stellt sich mir sein Stifter Jesus Christus dar. 3) In ihm erkenne ich den erhabensten Gesandten Gottes an die Menschen, den Menschen, wie er sein soll, den Herrn und Meister, dem ich meine Seele mit vollem Vertrauen zu eigen geben kann. 4) Seine Geschichte ist mir, der Hauptsache nach, beglaubigt; insbesondere aber beruht mein Glaube auf der Reinheit seines Lebens, der Wahrheit seiner Lehre, der Lebenskraft seines Reiches und auf dem letzten und innersten Grunde, auf der Erfahrung, daß seine Nachfolge mich selig macht. 5) Durch Jesum kenne ich Gott als meinen Vater, den ich zu verehren strebe in Geist und Wahrheit, insbesondere durch

unbedingte kindliche Hingebung. 6) Durch Jesum habe ich als Richtschnur aller meiner Werke das Gebot der Liebe. 7) Durch ihn kenne ich als die Aufgabe meines ganzen Lebens Heiligung, die auch dem Ziele näher kommt, aber nach jedem gethanen Schritte sich noch nicht am Ziele erblickt. 8) Bin ich in dieser Aufgabe säumig gewesen und traure darüber, so verkündet mir Jesus, zugleich mit dem Gebot der Sinnesumwandlung, Vergebung der Sünden. 9) Von ihm habe ich die Verheißung des heil. Geistes als einer göttlichen Kraft, welche in der ganzen Christenheit fortwirkt, und bei treuem Streben sich auch in meine Seele senkt und mir mein Heil erreichen hilft. 10) Für die Vollendung alles meines Strebens verweist mich Jesus auf ein höheres Reich Gottes jenseits des Grabes, und darin auf Gericht und Vergeltung, welche aber schon hier beginnen.[1])

Diese zehn Sätze sind, wie man leicht sieht, so allgemein gefaßt, daß sie immer noch als der Ausdruck einer, wenn auch sehr abgeschwächten christlichen Gesinnung gelten können. Sehen wir nun, wie er sich weiter unten über die Grundfragen des Christenthums, die Auctorität der heil. Schrift, die Lehre von der Erbsünde, der Versöhnung durch Christi Opfertod und die Dreieinigkeit ausspricht.

„Die Bibel", sagt Uhlich, „ist eine Sammlung von Büchern aus den verschiedensten Zeiten, von den verschiedensten Verfassern. Die Zeit, in welcher diese Schriften entstanden sind, umfaßt mehr als ein Jahrtausend. Wir finden da die Entwicklungsgeschichte des jüdischen Volkes und seiner Religion. Dieß Alles sind wir von Jugend auf gewohnt,

1) Bekenntnisse von Uhlich. S. 8 f.

als heil. Schrift, als Gottes Wort zu ehren; um so weniger kommen wir in Gefahr, leichtsinnig zu Werke zu gehen, wenn wir es nun prüfend betrachten. Wir lesen das alte Testament, und müssen uns gleich bei seinen ersten Büchern wundern, daß in so alten Zeiten eine verhältnißmäßig so helle Erkenntniß Gottes und seiner Gebote vorhanden sein konnte. Um so williger erkennen wir an, was im neuen Testamente vom alten gesagt ist: „„Die heiligen Männer Gottes haben geredet, getrieben vom heil. Geist."" Folgt daraus, daß jedes ihrer Worte ewige Wahrheit sein müsse? Gewiß nicht. Es liegt uns klar vor Augen, daß ihre Erkenntniß Gottes und seiner Gebote noch mannigfaltig getrübt war; ihre Erzählungen und ihre Lehren beweisen, daß sie nicht frei von Irrthum und Aberglauben gewesen sind. Jeder unbefangene Leser des alten Testamentes, gelehrt oder ungelehrt, ist längst auf gar viele Stellen solcher Art gestoßen... Uebrigens „bitte ich, nicht zu vergessen, daß es mir nicht einfällt, gegen die Bibel zu streiten; wohl aber streite ich gegen diejenigen, welche der Christenheit zumuthen, daß sie mit der Bibel Abgötterei treiben solle".... „Im neuen Testamente hingegen tritt uns eine Gestalt entgegen, wie die Jahrbücher der Menschheit keine weiter aufweisen: Jesus. Seine Geschichte in den Evangelien ist so wahr, so zuverlässig, wie nur eine Geschichte sein kann, und die Zweifel Einiger hierüber sind nur die übertriebenen Anwendungen des Scharfsinns, vermöge deren alle Geschichte überhaupt in Zweifel gezogen werden könnte.... Die Bibel ist also das Gefäß, in welchem die edelste Gabe Gottes an die Menschen, das Christenthum, aufbewahrt ist. Darin ist der Kern davon die Evangelien. Das alte Testament und die Schriften der

Apostel gelten nur so weit, als sie mit der ewigen Wahrheit im Evangelium übereinstimmen. Die christliche Wahrheit liegt aber nicht in diesem oder jenem einzelnen Spruch der Evangelien, sondern in dem Zusammenhang des Ganzen, in dem Geiste, der darin weht, und den alle Menschen von offenem Geist und warmem Herzen gar wohl vernehmen, ja schon längst vernommen haben. Die Bibel ist kein Haus, wo man ohne Weiters ruhig einziehen könnte; zwar mag es bequemer und für ängstliche Gemüther beruhigend sein, die Bibel so zu nehmen, wie sie von vielen Kirchenlehrern vor uns aufgefaßt ist, allein es handelt sich nicht um das, was bequem, sondern um das, was wahr ist. Wir erbauen uns an dem lebendigen göttlichen Odem, der das Ganze durchweht, finden aber nicht erträglich, das Unheilige als heilig betrachten zu sollen und müssen." [1])

Es ist wohl schon von vorne herein anzunehmen, daß Uhlich nicht bloß die lutherische, sondern selbst überhaupt die christliche Lehre von der Erbsünde verwerfen werde. In der That spricht er sich auch hierüber ganz bestimmt aus. „An diese (die lutherische) Erbsünde glaube ich nicht, eben so wenig, als daß sie durch Adam's Fall in die Welt gekommen sei. In mir selbst finde ich, und an meinen Kindern sehe ich Gutes und Böses gemischt.... Ich sehe also, daß der Mensch an sich weder gut noch böse ist, aber zu beiden liegt die Fähigkeit in ihm, und ein unabweisbarer Drang in mir giebt Zeugniß, daß die Aufgabe der Einzelnen wie der Gesammtheit ist, sich immer mehr zum Guten emporzuarbeiten. Das hält uns Christus in der Aufgabe vor, daß

1) Uhlich, a. a. O., S. 15 ff.

ein Himmelreich in der Welt werden solle. Woher das Böse in einer Welt kommen könnte, die doch Gottes ist? Darüber wird Jeder seine Vermuthungen haben dürfen und wenn ihn sein Nachdenken darauf geführt hat, daß Adam's Sünde daran Schuld sei, so mag er immerhin diese Meinung haben, nur soll er nicht begehren, daß sie Kirchenlehre werde für Alle. Ich erkläre mir die Sünde so, daß jeder der verschiedenen Triebe, Neigungen und Kräfte in uns, welche an sich weder gut noch böse sind, wohl aber zum Bestehen des Menschen gehören, vom Schöpfer so ausgerüstet ist, daß er, daß jeder Trieb, jede Kraft für sich allein sich geltend machen will. Sobald der Trieb das thut, also alles im Gemüth Entgegenstehende, so gebiert er Sünde. Wenn eines aber das andere beschränkt und wenn die Vernunft das Ganze, wenn der Geist das Fleisch beherrscht, dann ist der Mensch in dem Zustande, in welchem er nach des Schöpfers Willen sein soll; er ist dann tugendhaft." [1])

Folgerichtig mußte Uhlich mit der Lehre von der Erbsünde auch die Versöhnungslehre verwerfen. „Möge sie festhalten und lieben, wer sie für sein Gemüth zu bedürfen glaubt. Soll sie aber als Grundstein des Christenthums für Alle hingestellt werden, so muß ich mich entschieden dagegen erklären. Wir gedenken des Todes Jesu am Kreuz und bescheiden uns nicht zu verstehen, warum es vor dem Lenker der Welt nicht möglich war, daß, wie Jesus betete, der bittere Kelch vorübergehe; aber das verstehen wir, daß in diesem Tode Jesus die völligste Hingebung an sein heil.

---

1) Uhlich, a. a. O., S. 23 f.

Werk, die treueste Liebe zu den Menschen bewiesen, und damit unser Herz nur um so mehr an sich gekettet hat." [1])

Die Dreieinigkeit endlich ist eine Erfindung späterer Theologen und es ist daher billig, daß dieselbe nicht als unerläßlicher Lehrsatz des Christenthums für Alle hingestellt werde. Die Jesum Gott nennen, die in ihm einen Menschen erblicken, die sein eigenthümliches Wesen im Unklaren schweben lassen, sie haben Alle mit gleichem Rechte im Christenthume Raum, wenn sie nur Jesum als ihren Herrn und Meister erkennen, vom Vater gekommen, um sie zum Vater zu führen." [2])

So bleibt denn Uhlich von dem ganzen Compler der christlichen Glaubenslehre nur die Lehre von Jesu übrig, die aber in ihren entscheidenden Momenten so unbestimmt zwischen der echt christlichen und der rein rationalistischen Auffassung hin und her schwankend ist, wie wir sie besonders bei Schleiermacher und seiner Schule finden. „An Jesu sehe ich zwei Seiten. Die eine ist mir zugewendet, die ist mir klar. Jesus ist mein Heiland, bei Niemand finde ich bei meinen wichtigsten Fragen eine so genügende Antwort, für mein Leben eine so treffliche Leitung.... Das ist die eine Seite. Die andere ist von mir ab- und Gott zugewendet, mit welchem Jesus in einer engeren Verbindung stand, als ich, und Alle, die ich kenne. Auf dieser andern Seite ist mir manches räthselhaft; wie Jesus Mensch sein konnte wie ich und doch so rein, so klar, so ganz sich der Einheit seines Gemüths mit dem Vater bewußt, wie ich es auch in

1) Uhlich, a. a. O., S. 26 ff.
2) Uhlich, a. a. O., S. 35 f.

meinen besten Stunden nicht in mir finde, wie ich mich auch nicht zu hoffen getraue, es zu erreichen, das ist mir ein Räthsel. Darum scheint es mir etwas dürr und kahl, zu sagen: Jesus war ein Mensch, wie wir, da er doch in so wichtigen Beziehungen anders war, als wie wir den Menschen an uns und Andern kennen. Darum habe ich schon früher öffentlich ausgesprochen: wer Jesus eigentlich war, das weiß ich nicht, da fehlt mir die Antwort; nur was ich an ihm habe, das weiß ich, und freue mich dessen: meinen Heiland." [1])

Dieß die Lehre Uhlich's, welche keine andere ist, als die von vielen hochgeachteten, des besondern höhern Schutzes sich früher erfreuenden Theologen, z. B. Schleiermacher, Marheinecke u. A. öffentlich vorgetragene, nur daß sie in eine populäre Form gefaßt ist. Uhlich spricht ganz im Sinne der Union, welche die verschiedenartigsten Glaubensbekenntnisse neben sich bestehen lassen wollte; wie denn auch wirklich innerhalb derselben ein großes Chaos einander widersprechender Ansichten sich geltend machte, daß der streng-orthodoxe bibelfeste Klopffechter Claus Harms in Kiel sagen konnte: er könne alle Glaubenssätze, in Beziehung auf welche die Theologen unter einander einig seien, auf den Nagel seines Daumens schreiben.

Uhlich hat eine vorherrschend defensive Stellung eingenommen; er wollte die Freiheit des rationalistischen Princips dem Umsichgreifen des alten Lutherthums gegenüber behaupten. Uebrigens trat bald darauf die Sache der Lichtfreunde in ein neues Stadium ein, in Folge der den

---

1) Uhlich, a. a. O., S. 36 f.

29. Mai 1844 berufenen Hauptversammlung in Köthen. Ein hier von Wislicenus über das Thema: „ob Schrift, ob Geist?" abgehaltener Vortrag gab Prof. Guerike aus Halle Veranlassung über dieses Fest und seine Theilnehmer, besonders aber über die Rede des Wislicenus in der evang. Kirchenzeitung Bericht zu erstatten. Dieser Bericht traf bei der Redaktion der evang. Kirchenzeitung in einer Zeit ein, da gerade viele Geistliche in Berlin zur Feier des Missionsfestes sich einfanden. Diese thaten sich nach Beendigung des Festes zu einer Predigerconferenz zusammen, bei welcher 22 Consistorialräthe, Doctoren und Superintendenten, 145 Geistliche, 40 Candidaten und 20 Nichtgeistliche anwesend waren. In dieser Versammlung wurde der noch nicht abgedruckte Bericht des Prof. Guerike mitgetheilt und hierauf von einem Superintendenten folgende öffentliche Erklärung vorgeschlagen: „Im Namen des dreieinigen Gottes erklären wir, daß die Köthener Lichtfreunde das wahre Licht der Welt, Jesum Christum, unsern Heiland und seine wahre Kirche verlassen haben, und daß wir sie nicht als Brüder in Christo anerkennen können." Diese Erklärung sollte, von Jedem namentlich unterschrieben, weiter verbreitet und zu Halle an der Kirchthüre des Wislicenus angeschlagen werden. Zwar ging dieser an einem bedeutenden Anachronismus leidende und arg papistisch riechende Anathematisirungsvorschlag des glaubenseifrigen Superintendenten nicht durch. Einige Tage später jedoch trat ein Missionsprediger aus Hinterindien mit der Bemerkung auf, daß die Feinde des Evangeliums nicht durch Streit, sondern nur durch Beten beschämt und überwunden werden könnten. Er forderte diejenigen, welche sich vom Geiste getrieben fühlten, auf, eine Fürbitte für die Köthener auszusprechen. Als

nun Einige meinten, dieß sei ja schon im gestrigen Schlußgebete geschehen, Andere aber den Missionär selbst aufforderten zu reden, so erhob sich dieser und die Versammlung kniete, ihm für die irrenden Brüder nachzubeten. Lag dem Vorschlage jenes Superintendenten eine Verwechslung der Zeiten, so lag dem des Missionärs eine Nichtberücksichtigung des Ortes zu Grunde. Denn in dem aufgeklärten Berlin mußte dieser fromme Act einer so angesehenen Versammlung von Protestanten des fünften Decenniums des neunzehnten Jahrhunderts großes Aufsehen erregen. Es konnte auch nicht fehlen, daß auf diese Demonstrationen und Bethätigungen der orthodoxen Parthei hin die Lichtfreunde, die man factisch als von dem Geiste Christi und der Reformation abgefallen erklärt hatte, zur Vertheidigung schreiten mußten. Von jetzt an traten Wislicenus und König in den Vordergrund des Streites, ersterer besonders durch seine Schrift: „ob Schrift, ob Geist?“ in welcher er seinen in Köthen gehaltenen Vortrag weiter ausführte; letzterer durch mehrere Schriften, hauptsächlich kirchlich-politischen Inhalts, die übrigens selbst nach dem Zeugnisse eines den Lichtfreunden günstigen Scribenten sehr gehaltlos sind,[1]) weßhalb wir auf dieselben keine weitere Rücksicht nehmen werden.

Wislicenus unterscheidet sich von Uhlich durch eine rücksichtslose Offenheit und Entschiedenheit; es ist ihm um keine Vermittlung zu thun, vielmehr ist seine Schrift reich an herben, das christliche Gemüth sehr verletzenden Aeußerungen und Behauptungen. Der Anstand, mit dem Uhlich

1) Vergl. Polit. Betrachtungen, a. a. O., S. 35, aus welcher Schrift wir auch das so eben über den fernern Verlauf der lichtfreundlichen Bewegung Mitgetheilte gezogen haben.

der Bibel gegenüber tritt, ist bei ihm völlig bei Seite gelassen. Daß die wunderbaren Erzählungen des A. T. fabelhafte Märchen sind, versteht sich ihm von selbst; denn sie widerstreiten ja den Ergebnissen der Naturwissenschaft und dem gesunden Menschenverstande, so z. B. die Weltschöpfung, die Erschaffung des ersten Menschenpaares, „die schöne Dichtung vom Paradies“ u. s. w. [1]) „Wenn wir zum Neuen Testamente übergehen, so treten uns auch in ihm viele Vorstellungen und Erzählungen entgegen, die wir nicht der Wirklichkeit entsprechend achten können. Die vier Evangelien insbesondere sind voll wunderbarer Erzählungen, die wir für Dichtung halten müssen. — Jesu Geburt ist schon oben erwähnt... Jesus heilt während seines öffentlichen Wandels alle Kranken ohne Ausnahme, die zu ihm gebracht werden, und zwar immer augenblicklich durch sein bloßes Wort oder durch Berührung, auch Blindgeborne, Stumme und Aussätzige ... Was die wunderbaren Erzählungen betrifft, so haben wir freilich nicht mit Jesu gelebt, daß wir sagen könnten, wir hätten von alle dem nichts wahrgenommen, wie die Gegner uns thörichter Weise gern einwenden; Himmel und Erde, die ganze Welt und das ganze Menschenleben, all unser Wissen und Denken zeugen aber dafür, daß dergleichen nicht geschehen könne, als nur im Reiche der Einbildungskraft. Und auch die Schriften, welch es uns berichten, zeigen dem irgend schärferen und unbefangeneren Blicke gar mancherlei Spuren, die schon für sich selbst die Sachen sehr unsicher machen. Wir sind von diesen Dingen ebenso gewiß, daß sie

1) Wislicenus, a. a. O., S. 23 ff.

nicht geschehen sind, als von den Wundern, die in den Schriften der alten Griechen und Römer, im Koran, in den apokryphischen Evangelien u. s. w. erzählt werden." [1])

Aber auch die Sittlichkeit des biblischen Standpunkts wird von Wislicenus für mangelhaft ausgegeben. „Die neutestamentliche Sittlichkeit steht zwar sehr hoch über der alttestamentlichen, aber dennoch können wir auch in ihr nicht überall die höchste Entwicklung und den reinen Ausdruck des hl. Geistes finden... Wenn wir nun denn," so schließt Wislicenus seine Untersuchungen über den Inhalt der Bibel, „so Vieles, was die Bibel enthält nicht für wirklich geschehen nehmen, da sie es doch so erzählt, so stellen wir uns mit unserm Urtheile doch offenbar über sie... Wir haben also ein anderes Formalprincip, als die alte Kirche hatte, allmählig angenommen, wenn es auch noch nicht so entwickelt und ausgesprochen ist, als jenes. Wir haben eine andere höchste Autorität. Sie ist der in uns selbst lebendige Geist." [2]) Welches ist nun aber dieser Geist? Wislicenus geht zuerst von der Aeußerung desselben aus. „Bei diesem Geiste kommt die Liebe eher als der Glaube überhaupt, und besonders auch als das altkirchliche System, und der Glaube in seiner eigentlichen Macht, abgesehen von seiner besondern Entfaltung, ist schon in der Liebe begriffen..." Er glaubt also vor allem an die Liebe, „daß sie des Weltalls und des Menschen Leben sei.." „Neben der Liebe aber steht die leuchtende Schwester mit dem hellen Auge, die Wahrheit oder vielmehr die Wahr-

---

1) Wislicenus, a. a. O., S. 26 ff.
2) Wislicenus, a. a. O., S. 30 ff.

haftigkeit.." „Und beiden pochet im Herzen die Kraft und ruht auf dem Angesichte die Seligkeit; und diese beiden oder diese drei sind eins. Seid denn liebreich und wahrhaft und das mit der ganzen Kraft eures Wesens, dann habt ihr den Geist, von dem ich rede." Nun wird bewiesen, daß dieser Geist kein individueller, sondern ein allgemeiner Geist sei. „Der Geist ist kein Wisliceniſcher und nicht ein Uhlichiſcher, überhaupt, wenn er auch freilich in Subjecten, in Einzelnen, sein muß, kein bloß subjectiver, kein Einzelgeist, sondern ein allgemeiner. Er hat viele Wohnungen in vieler Menschen Herzen, und alle zusammen sind sie hl. Tempel... Und ob einzelne seiner Gefäße erzittern mögen vor eurer (der Gegner) Macht und zerschellen durch euern Stoß, das Reich muß uns doch bleiben. Dieser Geist ist nicht der Teufel (wie die orthodoxe Parthei in der Person des Guerike behauptete), sondern vielmehr der hl. Geist, freilich nicht nach kirchlicher Satzung eine besondere Person in der Gottheit, aber vielmehr das göttliche Leben in der Menschheit... Dieser Geist ist nun nicht Auctorität, wie er zu irgend einer vergangenen Zeit gewesen ist, sondern wie er in unserer Zeit ist. Ja, ruft ihr, der Zeitgeist ist euer Gott, der schlechte Zeitgeist. Der schlechte nun freilich nicht, aber der gute allerdings, der gute Geist, wie er jetzt ist." [1])

Wir können uns billig der Mühe überheben, diesen Unsinn näher zu charakterisiren, und die krassen Widersprüche, die er enthält, auseinanderzulegen. Ist in dem Bekenntnisse von Uhlich der vollendetste Pelagianismus nur mit etwas

1) Wislicenus, a. a. O., S. 38 ff.

verhüllten Worten ausgesprochen, so hat Wislicenus auch den letzten Rest von Christenthum über Bord geworfen, und sich dem gebrechlichen Fahrzeuge des „Zeitgeistes" anvertraut, auf dem er fröhlich und heiter die Wogen des Erdenlebens durchschiffen will.

Dieß ist die consequente Durchführung des protestantischen Princips, zu diesem Resultate mußte der negative, critische Proceß führen, den die sogenannten Reformatoren begonnen, aber nicht bis zum Abschlusse gebracht hatten. Auch fühlt sich der Lichtfreund in seinem vollen Rechte, als echten consequenten Nachfolger Luthers, der das Werk der Befreiung des Geistes von den Fesseln des Papstthums und jeglicher menschlicher Auctorität angefangen habe. „Luther ging vom Jahre 1500 bis zum Jahre 300 zurück und es irrte ihn wenig, daß er so vieles Dazwischenliegende verwarf; er ging nicht weiter zurück, weil ihn seine forschende und prüfende Vernunft überzeugte, daß die alten Väter bis dahin das rechte Christenthum gelehrt hatten. Wir gehen mit demselben Rechte weiter zurück, weil uns unsere seit Luther um 300 Jahre ältere Vernunft klar darthut, daß sich in der Christenheit weit früher, als es Luthern deuchte, der Irrthum mit der Wahrheit vermischt hat." [1]) Wir gestehen, daß wir gegen diese Argumentation, vom protestantischen Standpunkte aus vorgetragen, Nichts einzuwenden haben. Wenn man einmal Luther das Recht einräumt, zwölf Jahrhunderte der Kirche für im Irrthum befangen zu erklären, so ist es nur consequent, noch weiter zu gehen, und den Maßstab der negativen Kritik gleich an die ersten Manifestationen und

1) Uhlich, a. a. O., S. 38 f.

Gestaltungen der Kirche anzulegen. Hat der Baum schon in seinem zarten Alter zu kränkeln angefangen, so wird er wohl schon in seinem Samen den Keim des Todes getragen haben. „Luther hat seinen Nachfolgern den Grund und Boden evangelischer Freiheit erkämpft, auf dem wir Alle stehen, und auf welchem wir nun mit zwiefachem Rechte das apostolische Wort auf uns anwenden: „„Ihr seid theuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte ..““ [1]) Es giebt auf protestantischem Boden keine Auctorität der Kirche. „Es ist wieder Ehrfurcht vor der Kirche vorhanden. Wohlan, so spreche man wieder, wie die Berliner Kirchenzeitung bereits thut, von der heiligen Mutterkirche .. Diese Beugung vor der Kirche ist echt katholisch; der Protestantismus aber trat damit ins Leben, daß sich Luther von der alten, anerzogenen, tiefgewurzelten Ehrfurcht vor der Kirche losmachte, mit ihr in offenen Gegensatz, in erklärten Ungehorsam trat, ja sogar ihre alten hl. Einrichtungen, ihr hl. Oberhaupt teuflisch nannte.“ [2])

Noch mit mehr Rücksichtslosigkeit und Entschiedenheit pocht Wislicenus auf seine protestantische Consequenz, indem er nachweist, daß die Schrift, wenn sie als alleinige Norm des Glaubens festgehalten wird, alsbald über sich hinausweist und zum Rationalismus führt. Auf den Einwand der Gegner: „nicht nach ihrem Buchstaben, aber nach ihrem Geiste ist die Schrift uns Glaubensnorm,“ erwiedert Wislicenus unter Anderem: „Will man einen Unterschied zwischen Geist und Buchstaben machen, so meint man damit das

---

1) Uhlich, a. a. O., S. 47.
2) Uhlich, a. a. O., S. 47.

Unwesentliche und Wesentliche an der Schrift. Aber wer macht denn diesen Unterschied? Wer entscheidet, was in der Schrift zum Buchstaben, und was zum Geiste gehöre? Doch nicht etwa die Schrift selbst? . . . also ihr folgt den Weisungen und Geboten eures eigenen Geistes, indem ihr so handelt, ihr setzt euch mit eurem Urtheile über die Schrift, statt dasselbe ihr zu unterwerfen, u. s. w. [1])

In der katholischen Kirche stehen Schrift und Wort in einem lebendigen Verhältnisse zu einander; hier kann überall von keinem todten Buchstaben die Rede sein. Im Protestantismus wird dieses organische Verhältniß zwischen Schrift und Tradition aufgehoben. Das lebendige Wort wird verworfen, und der todte Buchstabe für sich allein hingestellt; aber dieses unnatürliche Verhältniß der Schrift zur menschlichen Vernunft kann sich nicht behaupten, und es tritt jetzt der „Geist, der lebendige, freie" hervor. Aber wurde früher die Schrift ohne den lebendigen Geist, die Traditon gefaßt, so ist jetzt der „Geist" des christlichen Inhalts baar und ledig, zum Schattenbilde des Zeitgeistes herabgesunken.

Es ist nun aber natürlich, daß dieser „Geist" der Lichtfreunde, eben weil er Geist ist, den Drang in sich tragen muß, sich zu bethätigen und zu manifestiren. Daher der laute Ruf desselben nach der Constituirung einer freien Kirche, nämlich nach der Gründung der sogenannten Presbyterialverfassung, welche in kurzer Zeit zu einer völligen Auflösung der noch nach außen bestehenden Einheit des Protestantismus führen müßte, da die Leiter der einzelnen Gemeinden ihr Glaubensbekenntniß zum Lebensprincipe der ihrer Seelsorge

1) Wislicenus, a. a. O., S. 32 ff.

Anvertrauten zu machen bestrebt sein würden.[1]) Wird aber die Consistorialverfassung in ihrer gegenwärtigen Form, oder vielleicht auch durch das Hereinnehmen eines presbyterialen Elements gemäßigt, beibehalten, so muß es in kürzester Zeit zu einem offenen Bruche zwischen der sogenannten evangelischen Landeskirche und den lichtfreundlichen Richtungen kommen. Zwar sucht Uhlich denselben wo möglich zu vermeiden, und noch am Schlusse seiner Schrift ruft er seinen Gegnern ein Wort des Friedens zu. Aber schon Wislicenus geht weiter, und macht sich auf den Austritt aus der Landeskirche gefaßt. Sobald er sich völlig überzeugt halten werde, daß die evangelische Kirche der Unterwürfigkeit unter die Schrift nicht ledig werden, und zur Freiheit des Geistes nicht wirklich und wesentlich übergehen könne, werde er sein Amt niederlegen, und zugleich aus der Kirche selbst ausscheiden.[2]) Ganz offen spricht sich hierüber der Verfasser der „allen Lichtfreunden gewidmeten" Schrift: „Der Geist der evang. Kirchenzeitung"[3]) aus. „Dieselbe Bewegung," so beginnt er seine Schrift, „welche wir in dem verflossenen Jahre auf dem Gebiete des Katholicismus erlebt haben,

---

1) In dieser Beziehung sagt Th. Mundt in der oben angeführten Schrift S. 4: „Es scheint in unserer Zeit durchaus die Sektenbildung die herrschende Form für die Erneuerung des religiösen Bewußtseins werden zu sollen, und so sehen wir denn in der Gegenwart nach allen Seiten hin die bestehenden Gemeindeverbände auseinanderfallen, um der individuellen Freiheit des Gewissens und der Persönlichkeit, die das eigentliche Pathos der Gegenwart ist, Raum zu ihrer lebendigen Existenz zu geben.

2) Wislicenus, a. a. O., S. 83.

3) Berlin, 1845.

scheint sich jetzt auch auf dem des Protestantismus wiederholen zu wollen. So wie damals die Ausstellung des hl. Rockes in Trier die Veranlassung wurde, daß sich die Gemüther von dieser Kirche, die es nicht verschmähte, die alten Mittel des Aberglaubens und Fanatismus zu gebrauchen, um ihre Priesterherrschaft aufs Neue zu befestigen, abwandten, und eine neue, bessere Kirche aus diesem Bruche hervorging, so hat die Intoleranz und die Verketzerungswuth, welche die Anhänger der protestantisch-orthodoxen Parthei in ihrem Hauptorgane, der evang. Kirchenzeitung, in der jüngsten Zeit gegen die Rationalisten ausgeübt haben, den Anstoß zu einer Bewegung gegeben, die, wenn sie sich consequent entwickelt, zu einem gleichen Bruche des Protestantismus und zur Begründung einer neu-protestantischen Kirche führen muß. Daß sie sich aber entwickeln wird, daran ist wohl nicht mehr zu zweifeln ... Beklagen wir die Erscheinung dieses Bruches nicht, freuen wir uns vielmehr darüber. — Was nicht zusammengehört und nicht mit einander leben kann, soll man auch nicht mit Gewalt an einander koppeln, und es ist besser, daß sich solche Elemente von einander trennen und jedes für sich lebe." — —

Je drohender nun die Gefahr eines förmlichen Bruches innerhalb des Protestantismus wurde, desto unangenehmer mußte sich eine gewisse Parthei afficirt fühlen, die man wohl am bezeichnendsten das Juste-Milieu nennen kann. Es sind dieß diejenigen, welche an der Gründung der preußischen Union thätigen Antheil genommen hatten, und nun das Werk ihrer Hände, durch welches alle Farben in einen Topf zusammen geworfen worden waren, um daraus ein indifferentes Aschgrau zu bilden, nahezu zerstört sahen.

Unbekümmert um eine aus dem Glauben hervorquellende lebensvolle Einheit richteten sie ihr Augenmerk als getreue Anhänger Schleiermacher's nur auf die äußere Einheit, welche aber in solchem Falle nur so lange bestehen kann, als der religiöse Indifferentismus die Herrschaft führt. Sie glaubten daher, sich gegen beide Extreme, die Lichtfreunde und die Orthodoxen, zugleich aussprechen und den Standpunkt der Mitte — zwischen Glauben und Unglauben — jenen beiden Partheien als das Ziel bezeichnen zu müssen, zu dem sie sich wieder hinzubewegen sollten. So erschien die bekannte Erklärung vom 15. August v. J., welche von 87 zum Theil sehr angesehenen Männern des geistlichen — z. B. von den beiden Bischöfen Eylert und Dräseke — und weltlichen Standes unterzeichnet war. „Es hat sich" so erklären die Unterzeichneten, „in der evangelischen Kirche eine Parthei geltend gemacht, welche starr an der Fassung des Christenthums hält, wie sie solche aus den Anfängen der Reformation ererbt hat. Diese Formel ist ihr Papst. Gläubig ist ihr, wer sich unbedingt derselben unterwirft, ungläubig aber, auch politisch verdächtig sind ihr alle Diejenigen, welche sich dieselbe nicht angeeignet haben. Die Männer dieser Parthei eifern, aber nicht mit Weisheit, sie streben nach Herrschaft in der Kirche, sie sind es, welche in ihrem gemeinschaftlichen Organ, der evangelischen Kirchenzeitung, zuerst zusammentraten, mit Verletzung der kirchlichen Ordnung, zu Gefährdung evangelischer Glaubens- und Gewissensfreiheit, den Kirchenbann übten, und versuchten, mit der Zahl zu schlagen. Ihnen gegenüber haben sich die Gegner veranlaßt gesehen, sich ebenfalls zusammen zu schaaren, um die Zahl der Zahl entgegen zu stellen, wobei es denn leider

zu den extremsten Gegenbekenntnissen gekommen, und den fremdartigsten Elementen Raum und Gelegenheit zur ärgerlichsten Einmischung gegeben worden ist. So sehen wir denn in unserer Kirche auf beiden Seiten den Geist brüderlicher Verständigung mehr und mehr einem bedrohlichen tumultuarischen Wesen Platz machen. Die Gefahr ist da, daß die evangelische Kirche nach vielen Seiten hin zerspalten wird, damit aber auch die Verpflichtung gegeben für Alle, welche lebendige Mitglieder derselben sind, dieser Gefahr entgegen zu treten. Aus dieser Rücksicht, und aus ihr allein halten es die Unterzeichneten für ihre unabweisliche Pflicht, sich öffentlich auszusprechen. Sie gehen von der der Reformation zu Grunde liegenden Ueberzeugung aus, daß Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit, der alleinige Grund unserer Seligkeit ist, die Lehrformel aber der freien Entwicklung von Christus aus zu Christus hin angehört. Von dieser Ueberzeugung aus erklären sie, daß sie eine heilsame Lösung des Kampfes nur dann für möglich halten, wenn keinerlei willkührliche Ausschließungen stattfinden, allen Theilen das Recht freier Entwicklung ungekränkt erhalten, und eine Kirchenverfassung in's Leben gerufen wird, welche der Kirche dazu hilft, durch des Herrn Gnade sich selber unter lebendiger Theilnahme der Gemeinen, in neuer Kraft zu gestalten."

Diese Erklärung goß, statt die Flamme zu löschen, Oel in das Feuer. Unläugbar spricht sich dieselbe viel rücksichtsloser und feindlicher gegen die orthodoxe Parthei aus, als gegen die Bewegungen der Lichtfreunde, mit denen sich die Erklärer bei ihrer dogmatischen Unsicherheit und Verschwommenheit freilich innerlich verwandter fühlen mußten, als mit

den Anhängern des alten Lutherthums. Die letzteren sahen sich daher genöthigt, gegen die Erklärung sich auszusprechen und sich gegen die ihnen gemachten Vorwürfe zu rechtfertigen. Es erschien eine Reihe von Schriften aus dem Heerlager derselben, nämlich von Ed. Kuntze, Prediger am großen Friedrichs-Waisenhause in Berlin, eine „Predigt über die Pflichten des Christen in dieser so bewegten Zeit," Berlin bei Bethge; von F. L. Strinz, k. Regierungs- und Schulrath zu Potsdam und evangelischem Geistlichen, ein „Sendschreiben an die Herren Geistlichen zu Berlin, Potsdam rc., welche in der Vossischen und Spener'schen Berlinischen Zeitung vom 26. August d. J. ihre Erklärung vom 15. August veröffentlicht haben," Potsdam, Horvath'sche Buchhandlung; von Dr. Stahl, Professor der Rechte, „zwei Sendschreiben an die Unterzeichner der Erklärung vom 15. resp. 26. August 1845 zugleich als ein Votum in der Augsburgischen Confessionsfrage," Berlin bei Schröder; von A. F. Souchon, Prediger an der französischen Louisenstadtkirche zu Berlin, „das dreifache Aufsehen in der gegenwärtigen Zeit," Berlin bei Wohlgemuth; von F. W. Schulze, Lehrer am k. großen Militärwaisenhause in Potsdam, „einige Bedenken, die Erklärung vom 15. August betreffend," Potsdam, Stuhr'sche Buchhandlung; von Hengstenberg, „der Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung gegen die Erklärung vom 15. August. Aus der evangelischen Kirchenzeitung besonders abgedruckt." Berlin bei L. Oehmigke. Auch der alte kampfgeübte Claus Harms fühlte sich getrieben, „seinen Mund weit aufzuthun" — seine eigenen Worte, — um über den Gräuel an heiliger Stätte seine evangelische Stimme zu erheben. Die meisten dieser Schriften sind in so fern interessant, als ihre Verfasser in

denselben ihr Glaubensbekenntniß ablegen und eine Rechtfertigung und Begründung desselben gegenüber den Vorwürfen und Angriffen der Lichtfreunde und Unionisten beifügen.

Hören wir zuerst den bekannten officiellen preußischen evangelischen Staatskirchenrechtslehrer Stahl über die Geltung der Bibel und ihr Verhältniß zu den symbolischen Büchern sich aussprechen. „Mit dem bloßen Bekenntniß zur Person Christi," sagt derselbe in Beziehung auf die Aeußerung der 87 Unterzeichneten, daß Jesus Christus 2c. der alleinige Grund ihrer Seligkeit sei 2c., „kann sich die evangelische Kirche nicht begnügen, es muß zugleich ein Bekenntniß zu seinem Worte sein. Ohne das ist es ein Christus, nicht wie er in der Wahrheit und der Geschichte und nach seiner eigenen Verkündigung ist, sondern wie ein Jeder sich ihn selbst macht, nur das Symbol der philosophischen Ueberzeugung, zu der ein Jeder gelangt ist, ähnlich, wie die Poeten sich der griechischen Götter als Symbols bedienen. Sage man: „„die hl. Schrift ist das Wort Gottes,"" oder sage man: „„das Wort Gottes ist in der hl. Schrift"" u. s. w., stelle man die Inspiration so oder anders wissenschaftlich dar. Die Sache aber ist die, die hl. Schrift als Autorität anzuerkennen, unter ihr, nicht über ihr zu stehen. Die Sache ist, daß die hl. Schrift nicht blos der früheste Ausdruck des christlichen Bewußtseins ist, der denn auch nur den Keim enthält zu späterer, entfalteterer und darum vollständigerer, geläuterterer Erkenntniß, wie die Gegenwart sie herausstellt, sondern daß sie die alleinige authentische Darlegung der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Gebotes ist, welche die vollständige religiöse Wahrheit und den lautersten Ausdruck derselben enthält, so daß keine

spätere Zeit und kein späteres Erzeugniß des christlichen Bewußtseins ihr gleichsteht, sondern vielmehr jedes immerdar an ihr gemessen und gerichtet wird. Die Sache ist endlich, daß ihr eigenes Verständniß die Autorität hat, nicht das, was der jeweilige, von ihr unabhängig entstandene Zeitgeist in sie hineinlegt, daß nur sie selbst Richter ist, was an ihr Buchstabe, was Geist und Wesen ist." [1])

Herr Stahl hat hier ganz richtig eingesehen, daß die hl. Schrift der mannigfaltigsten Erklärung fähig sei, es ist ihm nicht entgangen, daß die entgegengesetztesten Partheien sich auf dieselbe berufen, und ihre Meinungen aus derselben begründen. Wer soll nun aber über den wahren Sinn und Gehalt der hl. Schrift entscheiden? Wer gibt den Maßstab, daß diese oder jene Lehre der Schrift gemäß und daher echt christlich sei? Darauf antwortet der Kirchenrechtslehrer: die Augsburgische Confession; „denn sie ist es allein, die den gemeinsamen (objektiven) Bestand der evangelischen Kirche sichert, wird sie als Lehrnorm aufgegeben, so ist kein Maß und keine Gränze mehr auch für die „„extremsten"" Bekenntnisse, und ist namentlich kein Damm mehr gegen die philosophische Fälschung unserer Tage, die, indem sie sich für ihre dem christlichen Glauben entgegengesetzten Lehren der christlichen Ausdrücke und Symbole bedient, darauf dringt, eben jene Lehren als die christlichen oder die mit den christlichen identischen anerkannt zu sehen. Sie und nur sie hat aber auch wirklich den Charakter eines gemeinsamen (objektiven) Glaubensausdrucks der evangelischen Kirche." [2])

---

1) Stahl, a. a. O., S. 19 f.

2) Ebendas. S. 20 f.

Aber, werfen die Gegner längst ein, die symbolischen Bücher sind ja eine todte Formel, an sie gebunden sein, heißt, statt des lebendigen einen papierenen Papst einführen, dessen Tyrannei noch größer ist, als die des römischen. Sollen denn die Nachkommen der Reformatoren an die Glaubensform gebunden sein, welche diese vor 300 Jahren aufgestellt haben? Wo ist dann die Glaubens- und Gewissensfreiheit, das kostbare, mit theurem Blute erkaufte Erbe unserer Altvordern? Dieß sind gewichtige, nicht verächtlich abzufertigende Einwürfe. Wie die evangelische Freiheit, den Fortschritt und die freie Entwicklung des religiösen Bewußtseins, wodurch man sich vor dem Katholicismus so erhaben fühlt, retten und doch die Geltung und die normale Auctorität der symbolischen Bücher nicht aufgeben? Sehen wir, wie Herr Stahl diesen gefährlichen Passus durchsteuert, ohne weder an der Scylla, noch an der Charybdis zu Grunde zu gehen? Qui bene distinguit bene cogitat. Dieser bewährte Satz der alten Logiker hat auch dem gelehrten Herrn Professor aus seiner Noth geholfen. „Eben die Einsicht, daß das Bekenntniß der Reformatoren die intellectuelle Seite des christlichen Lebensprincips ist, welche die Nothwendigkeit seiner Bewahrung begründet, eben diese begründet auch die Nothwendigkeit der individuellen (ich sage nicht bloß Glaubens-, sondern auch) Lehrfreiheit, und bezeichnet die Gränze derselben. Für's Erste soll nicht das, was etwa an der Augsburgischen Confession bloß theologische Fassung ist, als die Gemeinsamkeit der Kirche betrachtet werden (und das ist, wie bemerkt, nicht von erheblicher Ausdehnung), sondern nur jene Kernlehren, welche die Thaten Gottes zur Erlösung der Menschheit bezeichnen und die innere Lebensstellung des

Menschen zu Gott und dem Heiland bestimmen. Das Werk und Geschäft der A. C. ist der Hauptsache nach in der That kein anderes, als daß sie die in der hl. Schrift deutlich und ausführlich enthaltenen Lehren ja Stellen gewissermaßen einrahmt, um sie vor unserm Auge zu fixiren, und nur in dieser Eigenschaft bekennen wir uns zu ihr." [1]) Also nur die Kernlehren sollen als die Gemeinsamkeit der Kirche betrachtet werden? Aber wer soll denn bestimmen, welches diese Kernlehren seien? Die Augsburg. Confession selbst? Doch nein! denn sie rahmt ja die in der hl. Schrift deutlich enthaltenen Stellen nur ein, und nur in dieser Eigenschaft bekennt man sich zu ihr; sie hat also selbst keine normative Kraft. Wir sehen also, daß es Hrn. Stahl auf diesem Wege nicht gelungen ist, die wahre Vermittlung zwischen der höhern Auctorität der Augsb. Confession und der Freiheit der Individuen zu finden; vielmehr wird derselbe durch die ganze Stimme der Zeit getrieben, die letztere allein aufrecht zu erhalten und die erstere der Sache nach fallen zu lassen. Die A. C. wird von ihm selbst sogleich weiter unten betrachtet als der Leuchtthurm, der den von den verschiedenen individuellen Meinungen Umhergetriebenen den Weg zum Ziele, nämlich zu Christo hin zeigen soll, oder als der ideelle Mittelpunkt, der die mehr oder weniger von ihm ab liegenden centrifugalen Kräfte an sich ziehen und zusammenhalten und mit seinem protestantisch-christlichen Lichte und seiner frommen Wärme durchdringen soll. „Jedem Gewissensbedenken gegen die A. C., das aus treuer Hingebung an die hl. Schrift hervorgeht, muß deßhalb, wie dieß schon Spener mit Recht

1) Stahl a. a. O. S. 23.

forderte, die vollste Achtung und Schonung werden, ja auch die abweichenden Auffassungen, die nur aus der philosophischen Beigabe unserer Zeit entspringen, soll die Kirche gewähren lassen, sofern sie nur noch auf dem evangelischen Lebensprincip ruhen. Das Kennzeichen dafür kann aber nach unserer Voraussetzung kein anderes sein, als das, ob sie auch als Lehre noch die Verwandtschaft zur A. C. haben, ob sie ihr, wenn nicht gleich, wenigstens gleichartig sind. Von solchen Auffassungen gilt der Ausspruch: „„wer nicht wider uns ist, der ist für uns."" Damit wird die Kirchenlehre nicht eine Vielheit der mannigfachsten christlichen Auffassungsweisen, unter denen die A. C. auch nur eine neben den andern ist, sondern diese bleibt immer die Kirchenlehre (die todte, abstrakte, bloß geschriebene?), und deßhalb das (objektive) Centrum, nach welchem alle kirchlichen Einrichtungen bestimmt, an welchem selbst die andern (subjektiven) Auffassungsweisen gemessen werden. Eine bestimmte Grenze für letztere läßt sich nicht angeben, sie wird auch verschieden sein müssen zu verschiedenen Zeiten, je nach dem Grade der Consolidirung ihres kirchlichen Bewußtseins. Gegenwärtig darf und muß sie gewiß so weit als möglich gesetzt werden, — freilich, denn in welchem Verwandtschaftsgrade die Lehre Schleiermacher's, welcher die Persönlichkeit Gottes, die Gottheit Christi, die Dreieinigkeit, die Erbsünde u. s. w. läugnet, zu der A. C. stehe, dürfte schwer zu bestimmen sein; es wäre überhaupt interessant, einen Stammbaum zu entwerfen, in welchem die Verwandtschaftsgrade der protestantischen Theologen unter einander und zur A. C. linea directa et obliqua verzeichnet wären — wenn nur das Princip selbst, die Festhaltung der Augsb. C. als Maßstab,

aufrecht bleibt." [1]) Und wer soll nun diesen Maßstab anlegen, wer soll bestimmen, ob er auf strenge oder minder strenge Weise angelegt werden soll? Hier ist wieder eine ganze Legion von Willkührlichkeiten und Möglichkeiten, die eben als solche, in Erfüllung und Wirklichkeit gesetzt, Jeden, auf den sie angewandt werden, empören müssen. Strenge ohne Willkührlichkeit kann zwar hart treffen, sie kann tief einschneiden, aber sie kann auch heilen und versöhnen. — Soll es von dem Willen des Landesherrn, von der individuellen Ansicht der Mitglieder des Consistoriums, oder noch von äußern Gründen, dem mehr oder weniger entschiedenen Auftreten einer größern oder geringern Anzahl einer freieren Richtung huldigender Theologen oder auch Gemeinden abhängen, ob dieser oder jener Protestant noch als Mitglied der evangelischen Landeskirche anzusehen sei? Oder soll ein Theologe, z. B. ein strenger Schleiermacherianer, in den gegenwärtigen kritischen Umständen zwar noch aus Gnade innerhalb der evangelischen Kirche geduldet werden, soll er aber der heitern Aussicht leben, später, wenn einmal die orthodoxe Parthei verstärkt sein wird, als Ungläubiger aus derselben entlassen zu werden?

Herr Stahl hat die Schwierigkeit seiner Aufgabe, zwei einander so entgegengesetzte Principien: das Recht der individuellen Freiheit und die Feststellung einer höhern Auctorität mit einander zu verbinden, wohl eingesehen, es mag in ihm vielleicht auch im Verlaufe seiner Arbeit das Bewußtsein der Unzulänglichkeit ihrer Lösung erwacht sein. Daher gesteht er am Schlusse seiner Schrift: „Die Kirche und die individuelle

1) Stahl, a. a. O. S. 24.

Freiheit sind zwei Principien, die bei gesundem Zustand im Einklang, jetzt auf einander drücken gleich als verrenkte oder geschwollene Glieder, und je länger es währt, im gegenseitigen Druck sich steigern. Da ist aber nicht eine Operation angezeigt, daß man das eine oder das andere ausschneide, sondern die besonnenste Auseinanderhaltung und die schonendste Pflege." [1]) Ja freilich ist es schwer, diese zwei Principien in Einklang zu bringen. Im Protestantismus schließen sich beide aus, wie Feuer und Wasser; will man sie mit einander verbinden, so muß man zu einer höhern, gottgesetzten Auctorität fortgehen, zu der von Christus gestifteten, von den Aposteln und ihren Nachfolgern geleiteten, von dem hl. Geiste getragenen hl. katholischen Kirche, — aber diese Operation wäre gar zu schmerzhaft.

Anders hat Schede seine Aufgabe gefaßt. „Der in der Gemeine des Herrn waltende Geist kann die Schrift zwar auslegen und die richtige Auslegung festsetzen, aber die Schrift selbst kann er nicht richten, sondern in Allem, was er saget und setzet, gründet er sich allein auf sie; nur dadurch, daß der Einklang mit ihrem Zeugniß erkannt und dargelegt wird, gilt sein Wort; ja dieser Einklang allein besiegelt und verbürgt, daß ein bestimmtes Geisteswehen wirklich vom Herrn kommt, daß die Entwicklung des Lebens geblieben ist in den Grenzen von Christus aus zu Christus hin. Nun scheint es zwar, als sei hier ein Cirkel, indem der Geist, der die Schrift gegeben, der ihre Auslegung bestimmt, dennoch wiederum selbst durch die Schrift geleitet und bestimmt werden soll. Allein dieses Räthsel, das dem natürlichen Menschen

1) Stahl, a. a. O. S. 35.

so viel zu schaffen macht, löst sich einfach dadurch, daß die Entwicklung und Gestaltung des Geistes in der Gemeine selbst einen Cirkel beschreibt von Christus aus zu Christus hin, daß Christus der Anfang und das Ende dieses Cirkels zugleich ist, das Leben und Licht, der Herr seiner Gemeinde. Er selbst, so daß der Grad seiner Nähe, der Gemeinschaft mit ihm, zugleich ist der Maßstab der Vollendung und Untrüglichkeit, der Lichtfülle und Klarheit für das Leben der Seinen und dessen Aeußerungen...." [1]) Hiernach bleibt es dabei, daß das wahre Grundprincip der Reformation in formaler, die weitere Entwicklung möglich machender Beziehung ganz allein besteht in dem festen Fußen auf dem Worte Gottes. Ein anderes Grundprincip der Reformation gibt es nicht." [2]) Hier werden wir also an den spiritus privatus gewiesen; der Geist der hl. Schrift offenbart sich selbst als solcher; wem eine solche unmittelbare Offenbarung des Herrn in seinem Innern zu Theil wird, der wird berechtigt, über die Christlichkeit oder Unchristlichkeit der Andern zu entscheiden. Wir enthalten uns alles Urtheils über diese Theorie, und bemerken nur, wie wir es kaum begreifen können, wie sie in unserer Zeit solchen von dem modernen Bewußtsein getragenen Gegnern gegenüber konnte geltend gemacht werden.

Da die Angriffe der Lichtfreunde und Unionisten hauptsächlich gegen Hengstenberg gerichtet sind, und derselbe als der Hauptrepräsentant der orthodoxen Richtung gilt, so

---

1) Schede, a. a. O. S. 9.
2) Ebendas. S. 14.

wollen wir die interessantesten und merkwürdigsten Aeußerungen desselben in dieser Angelegenheit zusammenstellen. Er gesteht von sich selbst mit achtungswerther Offenheit: „Die Wonne seines armen Lebens ist die Vertiefung in die heilige Schrift, und er segnet jede Stunde, die er über seinen Psalmen sitzen kann. Hat er rein auf dem Wege des Geistes einigen Einfluß auf die Gemüther gewonnen, so möchten wohl Wenige diesen Gewinn um den Preis einer in der Gegenwart beispiellosen Schmach erkaufen wollen, die auf ihm lastet." 1)

Herrn Hengstenberg ist die hl. Schrift das Wort Gottes, „das wir nicht richten, sondern wodurch wir uns richten lassen, woraus wir alle unsere Erkenntniß in religiösen Dingen schöpfen und woran wir dieselbe berichtigen, die Quelle und die Norm unseres Glaubens."2) Allein so lange keine objektive Norm gegeben ist, welche den wahren Sinn der hl. Schrift festsetzt, so lange hat das Vorgeben, daß das Wort Gottes über und nicht unter der Vernunft stehe, nur eine scheinbare Wahrheit. Denn der Inhalt, der aus der heil. Schrift geschöpft wird, wer bezeugt ihn als einen wahrhaft objektiven, und nicht durch subjektive Beimischung getrübten? Man sieht also, auf diesem Wege kommt man nicht aus dem Kreise der Subjektivität heraus, und man ist immer wieder genöthigt, zu dem Absurdum des spiritus privatus, wenn auch nicht in der alten crassen Form, seine Zuflucht zu nehmen. Aber vielleicht bestimmen die symbolischen Bücher, wie die hl. Schrift auszulegen sei? Allein diese selbst, sagen die Gegner, sind nur ein Zeugniß, wie die Schrift vor 300 Jahren von den Reformatoren aufgefaßt worden sei. Dieses

1) Hengstenberg, a. a. O. S. 39.

2) Ebendas. S. 10.

Zeugniß bedarf nun aber selbst wieder eines Zeugnisses, daß es ein richtig ausgestelltes sei. Welche Auctorität soll ihm nun aber dieses, ihm die Anerkennung verschaffende Sigill aufdrücken? Gestehen ja doch die Orthodoxen selbst, daß die symbolischen Bücher zwei Seiten an sich haben, welche von einander unterschieden werden müssen. Sagt ja doch Hengstenberg selbst: „Die Stellung der Evangelischen Kirchenzeitung zu den Bekenntnißschriften überhaupt und namentlich zu der aus der Zahl der übrigen entschieden hervortretenden Augsburgischen Confession ist stets eine durchaus liberale gewesen. Sie hat nie verkannt, daß sie Produkte ihrer Zeit sind, neben dem ewigen Gehalte der einfachen Grundwahrheiten des Glaubens, von denen die evangelische Kirche nicht weichen kann, ohne sich selbst aufzugeben, ein zeitliches Element darbieten, an das die Kirche in keiner Weise gebunden ist. Sie hat auch bei dem, was sie zu dem Lehrkern der Bekenntnißschriften rechnen muß, wieder sorgfältig unterschieden zwischen den eigentlich fundamentalen und den minder wichtigen Lehren, und Recht und Pflicht der Behörde nur zur Aufrechthaltung der erstern behauptet." [1]) — Uebrigens hebt Hengstenberg die Ansicht, als ob die hl. Schrift sich selbst bezeuge, und Jedem unmittelbar ihren Sinn aufschließe, selbst weiter unten auf. „Gewiß nur Wenige unter uns, wenn überhaupt welche, wären ohne die Zeugnisse der Kirche zu der Klarheit und Bestimmtheit des Glaubens der Kirche gelangt. Aber eine bloß äußere Unterwerfung unter die Satzungen der Kirche hat bei keinem Einzigen stattgefunden, den wir als den unsrigen anerkennen. Wir haben ihr Bekenntniß an den einzigen

1) Hengstenberg, a. a. O. S. 24 f.

Prüfstein, die hl. Schrift, gehalten, und es probehaltig gefunden; wir haben es nicht auf einmal angezogen, wie einen fertigen Rock, sondern der Fortschritt in der Lehre ist immer mit dem Fortschritte des Lebens Hand in Hand gegangen. Nach und nach hat sich ein Stück der Weisheit dieser Welt, in der wir mit allen Kindern dieser Zeit aufgewachsen und mit der wir so verwachsen waren, daß wir sie oft nur durch die schmerzlichsten Operationen von uns ablösen oder vielmehr uns ablösen lassen konnten, von uns abgetrennt, bis wir zuletzt zu vollkommener, abhängiger und doch unbedingt freier Uebereinstimmung mit der Lehre unserer Kirche gelangt waren, die wir jetzt nicht mehr in der A. C. zu suchen brauchen, die unsertwegen untergehen möchte, und von uns außer im Dienste der Kirche kaum angesehen wird, die vielmehr auf den Tafeln unseres Herzens steht, nicht mit Tinte und Feder, sondern mit dem Finger des lebendigen Gottes." [1]) So vertreten also die symbolischen Bücher hier gewissermaßen die Stelle der lebendigen Tradition, in so fern sie in den Geist der Kirche und in das Verständniß der hl. Schriften einführen, aber auch nur gewissermaßen, und die höhere Auctorität, welche dem Einzelnen Sicherheit verleihen soll, ist nur scheinbar vorhanden. Denn der Werth und die Gültigkeit der symbolischen Bücher wird von ihrer Uebereinstimmung mit den heiligen Schriften abhängig gemacht, welche doch wiederum auf dem Urtheile des subjektiven Geistes beruht. — Aber, werfen die Gegner ein, die Kirche als Leib Christi, als Organismus, muß sich entwickeln, oder sie hört auf, dieses zu sein, und erstirbt. Ihr aber seid starr und wollt gar

---

1) Hengstenberg, a. a. O. S. 33.

keine Entwicklung. [1]) Auf diesen Einwurf erhalten wir eine Entgegnung, welche wir nie und nimmer aus dem Munde Hengstenberg's erwartet hätten, welche übrigens beweist, wie Hengstenberg sammt seiner Parthei durch den Geist der Zeit und die Kraft der Argumente seiner Gegner nolens volens vorwärts geschoben und zu Zugeständnissen getrieben wird, welche mit seiner ganzen religiös-kirchlichen Anschauungsweise im schneidendsten Widerspruche stehen. „In allen Wissenschaften", sagt derselbe, „beruht die Möglichkeit eines Fortschrittes darauf, daß der Eine auf den Schultern des Andern steht. Wer die Errungenschaft der Jahrtausende verschmäht, wer ganz von vorn anfangen will, der gilt als ein Pfuscher, von dem keine wahre Förderung der Wissenschaft zu erwarten ist. Aehnlich ist es auch auf dem Gebiete der Religion, des Dogma's. Wer hier die Arbeit der achtzehn Jahrhunderte in der Hauptsache für eine mißlungene erklärt, der wird jedenfalls nur solches leisten können, was den ersten unvollkommenen Versuchen in den Anfängen der christlichen Kirche gleichsteht. Wenn er aber überhaupt die Möglichkeit eines vollkommen wahrheitsgemäßen Dogma's läugnet, die Dogmen als ihrer Natur nach bloß vergängliche Hüllen der Gefühle betrachtet, als Blumen, die heute blühen und morgen in den Ofen geworfen werden, so stellt er sich recht eigentlich als einen Feind des Fortschrittes dar. Er heißt die Kirche in ein Sieb schöpfen und verurtheilt sie zu einem immerdar Lernen und nimmer zur Erkenntniß der Wahrheit Kommen. Wir dagegen haben die rechte Grundlage des Fortschrittes, die feste Basis aus der Vergangenheit und die

---

1) So G. Schweizer in der Voss. Zeitung vom 26. Sept.

lebendige Ueberzeugung, daß der Herr der Kirche uns nicht bloß auf dunkle Gefühle gewiesen hat, sondern daß es eine feste, helle und klare Wahrheit giebt, und daß er seine Kirche immer tiefer in sie hineinführt. Wir wollen den Fortschritt mit vollem Ernste, denn wir erkennen klar, wie viel noch daran fehlt, daß die Kirche zum vollen Mannesalter Christi gelangt sei, wie reich die noch nicht gehobenen Schätze der heil. Schrift sind." [1]) Also, wer ganz von vorn anfangen will, wer die Errungenschaft der achtzehn Jahrhunderte in der Hauptsache für eine mißlungene erklärt, der heißt die Kirche in ein Sieb schöpfen 2c. Damit stimmen wir vollkommen überein. Aber haben nicht Luther und seine Geistesgenossen die Errungenschaften von mehr als zwölfhundert Jahren hinweggeworfen, und sich auf eigene Faust hin ein Glaubenssystem erbaut, ohne die Legitimation hiezu aufweisen zu können? Wie reimt es sich nun zusammen, wenn Hengstenberg sonst in allem Uebrigen auf dem lutherischen Standpunkte festsitzen will, wenn er erklärt, daß die symbolischen Bücher bei ihm in Fleisch und Blut übergegangen seien? Wir würden uns sehr freuen, wenn diese Aeußerungen Hengstenberg's mehr als eine bloß durch die Noth abgedrungene Phrase wären; wenn der genannte achtbare Theologe die engen Schranken des Lutherthums durchbrechen und sich auf jenen Standpunkt stellen würde, von welchem aus er die kirchlichen Lehrer aller achtzehn Jahrhunderte mit all jenen Lehren, in denen sie mit einander übereinstimmen, die seinigen nennen könnte. Auf jeden Fall geht aus dieser Aeußerung Hengstenberg's und der oben angeführten

---

1) Hengstenberg, a. a. O. S. 51.

Stahl's zur Genüge hervor, daß diese Orthodoxen nicht so spröde, verknöchert und verstockt sind, als man ihnen gewöhnlich zur Last legt, sondern daß sie Elasticität genug besitzen, sich nach Umständen auszudehnen, wenn sie gleich von derselben nur selten Gebrauch machen. Unter den übrigen von dieser Richtung aus veröffentlichten Schriften haben die von Kunze und Schulze nur das Eigenthümliche, daß sie den Ungläubigen den Austritt aus der evangelischen Landeskirche in's Gewissen schieben, und denselben — was ihrem christlichen Gefühle jeden Falls Ehre macht — herbeiwünschen, damit das unnatürliche Band aufgelöst werde. Souchon aber macht in seiner Predigt auf die Lichtfreunde aufmerksam, als auf die von dem Herrn vorhergesagten „falschen Christe und falschen Propheten", als auf solche, „die den Glauben der Väter, den sie unter harten innern und äußern Kämpfen aus der Jahrhunderte lang unter dem Schutt von Menschensatzungen begrabenen Schrift wieder hervorholten, und freudig vor Kaiser und Fürsten und vor aller Welt bekannten, als eine Sache ansehen, die nur für die Anfänge der Reformation sich eignete", „die neben der Lehre, die seine Zuhörer gelernt haben, vorbeigehen, und sie als etwas Verjährtes, Veraltetes liegen lassen, die die Burg verlassen, in der ihre Väter gekämpft und gesiegt haben, und als eine verwitterte Ruine ansehen, höchstens geeignet, als ein Denkmal der Vorzeit neugierig beschaut zu werden", für die er am Schlusse noch betet, „Gott möge ihnen zeigen ihre Armuth, damit sie sich sehnen nach den Schätzen, die in seinem Worte verborgen liegen, er möge ihnen offenbaren die Sünde, die an und in ihnen ist, damit sie eilen zu hören Freude und Wonne, er möge sie lassen erkennen die Finsterniß, in der sie wandeln,

als Finsterniß-Lichtfreunde, — damit sie sein Wort lassen sein ihres Fußes Leuchte und ein Licht auf ihren Wegen; er möge sie lehren — wenn es sein müsse — durch Anfechtung, merken auf's Wort; er möge demüthigen die stolzen Geister" u. s. w.

Nachdem wir im Bisherigen die Tendenz und den Geist der Lichtfreunde und der Orthodoxen hinlänglich charakterisirt zu haben glauben, so bleibt uns noch übrig, die weiteren Manifestationen jener 87 Unterzeichneten, dem Juste-Milieu angehörend, kurz zu referiren. Jene Erklärung vom 15. August mußte bei der bekannten orthodoxen Gesinnung, die der preußische Hof angenommen hat, Anstoß finden, um so mehr, da die orthodoxe Parthei jene Unterzeichneten der Unentschiedenheit und des Verraths an der Sache des Christenthums — von ihrem Standpunkte aus mit Recht — beschuldigt hatten. Deßhalb sahen sie sich schon aus jenseits der kirchlichen Sphäre liegenden Gründen genöthigt, sich zu rechtfertigen, und vor das Publicum als solche hinzustellen, die allein im Sinne und Geiste der von des vorigen Königs Majestät eingeführten Union sich ausgesprochen und gehandelt hätten. Daher erschien in kurzer Zeit wieder eine Menge von Broschüren. Zuerst vertheidigten sich die beiden Bischöfe Dr. Eylert und Dr. Dräseke, ersterer in seinem „offenen Briefe an den Königl. Reg. und Schulrath zu Potsdam, Herrn F. L. Strinz, als Antwort auf sein Sendschreiben rc.", Potsdam bei Riegel, letzterer in seinem „schlichten Nachwort zu der bekannten Erklärung vom 25. August d. J.", Potsdam bei Stuhr. Darauf Consistorialrath rc. Dr. Pischon in seiner Schrift: „Sendschreiben an Herrn Prediger Kunze", Berlin, Duncker u. Humblot;

ferner E. F. S. Schultz, K. Superintendent ꝛc., in seiner „Erwiederung an den Herrn ꝛc. Strinz auf das Sendschreiben an die Geistlichen zu Berlin und Potsdam, welche die Erklärung vom 15. August unterzeichnet haben,“ Berlin, J. Schmidt; Ph. L. Wolfert, K. Preuß. wirklicher Geheimer Ober-Finanzrath und Präsident, in seiner „Theilnahme an der religiösen Zeitbewegung,“ Potsdam bei Stuhr. Weitere Schriften sind von Schweder, Prediger an der St. Nicolaikirche zu Berlin, „Antwort auf die zwei Sendschreiben des Herrn Prof. Dr. Stahl,“ Berlin bei G. Reimer; von A. Buttmann, Oberlehrer am Gymnasium zu Potsdam, „einige nachträgliche Bemerkungen zu den Vertheidigungsschriften gegen die Angriffe namentlich von Strinz, Stahl, Kunze und Schade auf die Erklärung vom 15. August,“ Potsdam, Horvath'sche Buchh.; von Grisson, Hofprediger zu Potsdam: „ein kurzes Wort zur Rechtfertigung ꝛc.,“ Potsdam, bei Stuhr; von Eltester, Prediger: „Predigt über die Einigkeit im Geiste,“ Potsdam, bei Stuhr; von Prediger Ernst Orth: „Jakob und Esau,“ Berlin bei Oehmigke; von F. A. Märcker, Privatdocent an der Univ. zu Berlin: „Das Wesen des Protestantismus in vierzehn Thesen. Allen wahren Protestanten geweiht.“ Berlin, Voss. Buchh. u. s. w.

Diese Broschüren haben das Eigenthümliche, daß sie größtentheils vom Standpunkte der preußischen Union aus gegen ihre Gegner argumentiren. Wir können daher nur auf einige derselben Rücksicht nehmen.

„Zwischen zwei sich schroff entgegengesetzte Extreme“, so erklärt sich Eylert, „treten wir versöhnend und vermittelnd im festen Glauben an unsern Herrn in die rechte Mitte.

Wir kommen von den Bergen und sind Friedensboten, wir wollen nichts als die Einheit und den Frieden der evangelischen Kirche. Das ist unstreitig ein gutes Werk, und wir sind, keine Behörde verletzend, damit öffentlich hervorgetreten, weil Alles schwieg, und wir hielten es für eine unsern Gemeinen und der evangelischen Kirche schuldige Pflicht, in Gemeinschaft zu reden." [1]) Auch zeigt sich der greise Bischof gereizt genug, um auf seine Gegner, besonders auf die anonymen, den Vorwurf der unredlichen Gesinnung hinüberzuwälzen. „Das Schalkauge blickt überall durch; ich mag nichts mit falschen Leuten zu thun haben, und finde es unter der Würde der Sache, eine solche Arglist zu berücksichtigen. Jean Paul sagt: unser Zeitalter hat eine Hundsphysiognomie, und wer hat gern mit Gegnern zu thun, die lästig sind, sie mögen zu den Neufoundländern gehören oder zu den Kläffern... Mir ist Ruhe der Seele und Frieden des Lebens ein sehr werthes Gut, besonders im Alter. Schon war mir, wie ich noch jünger und lebendiger war, es ganz gleichgültig, wenn Cabalen und Intriguen versteckte Netze spannen, und der feige anonyme Angriff hat in dieser Angelegenheit offenbar geheim verschlungene Fäden, die mit, Gott weiß welchen, Instigationen zusammenhängen." [2]) Die vierundzwanzig Sätze Dräseke's in seinem oben angeführten „Nachwort" sind so allgemein gehalten, daß sie allerdings für jede noch so vage Auffassung des Christenthums, selbst die Uhlich'sche nicht ausgenommen, vollkommen freien Spielraum darbieten. Da ist keine Rede von der Dreieinigkeit,

---

1) Eylert, a. a. O. S. 7.
2) Ebendas. S. 24 f.

der Erbsünde, Versöhnung und Rechtfertigung. Die markirtesten Sätze sind die, welche von der Kirche sprechen. „Die Kirche ist das Vorbild von dem Jerusalem droben, der Freien, unser aller Mutter, sie ist, wenn gleich Schauplatz und Gegenstand der edelsten, wie der vereintesten, menschlichen Gesammtthätigkeit, doch kein Werk der Menschen, sondern das Werk Gottes in Christo (§. 20). Die Kirche beruht folglich auch nicht auf menschlichen Ansichten, Abreden, Formeln, Statuten. Der sie gestiftet, trägt sie mit seinem kräftigen Worte. Unabhängig von der Macht und dem Schutze der Menschen, als dessen nicht bedürfend, steht sie auf dem für die Zeiten und Ewigkeiten einmal gelegten Grunde, und die Pforten der Hölle mögen sie nicht überwältigen (§. 21). Die Gestalt aber, in welcher, auf diesem Grunde, die Kirche steht, ist zu keiner Zeit eine fertige gewesen, noch durch die Reformation eine fertige geworden, wie wenn weiter nichts daran zu thun wäre. Vielmehr ist durch alle Jahrhunderte hin die Hauptaufgabe des in der Kirche und ihren Genossen waltenden Geistes vom Vater und vom Sohne: die Gestalt der Kirche unablässig zu vollenden und den Segen der Kirche unablässig zu vermehren. Hier gilt's ewigen Eifer unter des Geistes Leitung" (§. 22). [1]) Einen faßbareren Stoff bietet die Schrift von Schulz dar, die zum Theil höchst possierliche Stellen enthält. Hören wir ihn z. B. über die Entstehung der bekannten Erklärung. „Wer nicht ein Läugner oder Schweiger der Wahrheit ist — ich habe die stylistische Vollkommenheit der so eben gebrauchten Ausdrücke dem großen Kieler Kirchenhelden (Cl. Harms)

1) Dräseke, a. a. O. S. 9 f.

abgelernt, der sich mehr gerührt und umgethan als wir, und der so viel in der evangelischen Kirche und darüber hinaus angerichtet hat — wer nicht bei uns in selbstsüchtigen Absichten oder in heilloser Verblendung sündlicher Vorurtheile befangen ist, der muß es zugeben, daß es die Parthei, gegen die wir uns erklärt haben, gewesen ist, welche die tiefe Verstimmung in kirchlich-religiöser Hinsicht bei unserm Volke hervorgerufen, welche herbeigeführt hat, daß das Volk auf dem Punkte steht, sich losgerissen von seinen Lenkern, mit seinem Herzen abgesondert von seinen Führern, für sich allein weiter zu entwickeln, und daß so die hochherzigen Absichten unseres geistreichen Fürsten sich nicht so realisiren, als es geschehen könnte, wenn jene Parthei den reinen Strom der Wahrheit und des geistigen Lebens nicht so düster getrübt hätte. Das Volk hegt den gewiß nicht gegründeten Wahn, daß sein religiöses und kirchliches Leben nach den in der evangelischen Kirchenzeitung ausgesprochenen Ideen und Gesinnungen gestaltet werden soll. Aber die Richtung dieser Zeitung ist ihm im höchsten Maaße anstößig und zuwider, weil sie, was Sie uns mit so großem Unrecht vorwerfen, den Bestand und die heiligsten Besitzthümer der evangelischen Kirche in der That gefährdet. Sie hat, vom Standpunkte der evangelisch-lutherischen Kirche aus betrachtet, sich des Unglaubens vollkommen verdächtig gemacht, denn — man höre diese Bosheit und diesen Unsinn — sie hat mit der entschiedensten Vorliebe dem Katholizismus das Wort geredet, seine extravagantischen Anfeindungen der evangelischen Kirche beschönigt und sogar die Verehrung des heiligen Rockes hat vor ihr Gnade gefunden; sie hat das große Princip unserer Kirche, das heilige Princip der Fortentwicklung der göttlichen Lehre und

des göttlichen Lebens aus dem göttlichen Worte mit allen nur möglichen Waffen bekriegt und den starrsten Unglauben an die unendlichen Wirkungen des heil. Geistes und die immer lebendige Gegenwart des Herrn in seiner Kirche an den Tag gelegt; sie hat endlich den sträflichsten Unglauben darin offenbart, daß sie ein menschliches, wenn auch noch so ehrenwerthes Bekenntniß, als für immer gültig und mithin absolut vollkommen ausgegeben, und so die alleinige absolute, den gläubigen Herzen sich immer mehr offenbarende Vollkommenheit des Erlösers verläugnet.... So hat sie den tiefsten Widerwillen, ja eine innere Empörung bei Allen hervorgerufen, denen christlicher Glaube und christliche Liebe wahrhaft heilig sind, und wie sie ein Gegenstand des größten Wohlgefallens für die geworden ist, welche sich in unserer Kirche fanatisch verirrt haben, oder welche die Religion zu äußeren Zwecken mißbrauchen wollen; so hat sie auch als eine Zerstörerin der heiligsten Grundprincipien unserer Kirche den Jubel unserer Feinde erregt."[1]) Der positive Inhalt dieser Schrift bezieht sich hauptsächlich auf die Forderung einer Umgestaltung der Kirchenverfassung. In seiner „Antwort" spricht sich Schweder in Beziehung auf die Geltung der symbolischen Bücher für die Feststellung eines neuen Symbols aus, in welches die Geistesfrucht der drei Jahrhunderte seit der Reformation gefaßt werden sollte, und das zu der vorhandenen die versöhnende Ergänzung hinzufügen würde.[2]) Nun fragt es sich aber, was als die Geistesfrucht der drei Jahrhunderte anzusehen ist: etwa die

---

1) Schultz, a. a. O. S. 8 ff.
2) Schweder, a. a. O. S. 54.

fortgesetzte Regirung aller kirchlichen Dogmen? So werden die consequenten Protestanten antworten, und nur ein solches Symbol wird ihnen genügen, in das sich jede individuelle Meinung hineinlegen läßt, was dem Begriff eines Symbols aber in der That widerspricht. Die Auffassung des Christenthums von Märcker in der oben angeführten Schrift ist ein seltsames Gemisch von Hegelianismus und Schleiermacherianismus, welche in unsrer Zeit nachgerade zu den Antiquitäten gehören. Am entschiedensten tritt den Orthodoxen Wolfert gegenüber, welcher mit Recht bemerkt gegen Stahl und Hengstenberg: „Man glaube nicht, sich durch eine milde Praxis helfen zu können, indem man das starre Wort als unantastbares Dogma hinstellt und doch der Individualität kopfschüttelnd durch die Finger sehen will." [1]) Deßhalb muß nach ihm der Begriff der Kirche weiter gefaßt werden. Es ist interessant, von dem früher bei der Einführung der Union betheiligten Beamten ein Urtheil über das Wesen der sogenannten preußisch-evangelischen Landeskirche zu vernehmen. „Man darf nie verwechseln die nur sogenannte Kirche einer abgeschlossenen Confession, die auch andere Kirchen als christliche gelten lassen muß, mit der wahrhaftigen allgemeinen evangelischen Kirche, die alles Christliche umfaßt, die alle Formen verträgt, weil sie keiner Form ein Recht zugesteht, die nicht allen Meinungsverschiedenheiten, wohl aber allen wesentlich christlichen Meinungen, wenn auch den entgegengesetztesten — wie zwei oder noch mehrere Meinungen, die einander ganz entgegengesetzt sind, wesentlich christlich sein können, dieß zu begreifen bedarf es einer ganz besondern

---

1) Wolfert, a. a. O. S. 29.

Logik — und wenn auch aus augenscheinlichem, doch ehrlichem Irrthum hervorgegangen, ein freies Feld und Spiel läßt. Eine Staatsreligion sollte sich fern halten von dem Vorwurfe, eine bloße Confession zu sein. — Einheit in der von Gott geschaffenen Mannigfaltigkeit, nicht eine absolut unmögliche, weil widernatürliche Feierlichkeit. Dahin trachtete das Werk der Union, welches sich weiter und weiter ausbilden muß, so mißliebig es auch ist den ultraorthodoxen Protestanten, wie den römischen Katholiken, die doch gleichwohl mit hineingezogen sind." [1]) Eigenthümlich ist es noch dem genannten Schriftsteller, daß er an die Orthodoxen das Ansinnen stellt, aus der evangelischen Staatskirche auszuscheiden, und zu der Secte der Altlutheraner überzugehen, wie die Orthodoxen die Lichtfreunde zum Austritte aufgefordert hatten. Man sieht, jede der drei Partheien hält sich für die wahrhaft berechtigte evangelische Kirche: die Lichtfreunde berufen sich auf das evangelische Princip der Freiheit und auf ihre Consequenz, und beschuldigen ihre Gegner, sie seien vom protestantischen Geiste abgefallen und heimliche Katholiken, die Orthodoxen stützen sich auf die Vergangenheit und auf die symbolischen Bücher, die Männer des Juste-Milieu verweisen auf die Unionsacte, und betrachten sich als die Hüter und Vollstrecker derselben.

Und nun wir „römische Gegner," sollen wir mit „schadenfrohem Hohnlächeln" — um uns des lieblosen Ausdrucks des liebeathmenden, christlich-liebevollen Bischofs Eylert zu bedienen — diesem innern, und immer mehr nach Außen dringenden und weiter um sich greifenden Sichzersetzen, dieser

---

1) Wolfert, a. a. O. S. 30.

Selbstauflösung des Protestantismus zusehen? Sollen wir uns freuen, daß ganze Provinzen vom tödtenden Gifthauche des Rationalismus angesteckt, daß so viele Tausende von Seelen dem Christenthum immer mehr entfremdet werden, oder sollen wir uns freuen der moralischen Befleckungen, welche sich die Wortführer der betheiligten Partheien einander zuwerfen? Dann müßten wir aufgehört haben, Katholiken, Christen zu sein. Wir anerkennen jede christliche Gesinnung, uud setzen sie in Beziehung zu der einen, heiligen, allgemeinen oder katholischen Kirche, unter deren Schatten auch die getrennten Brüder ruhen, von deren Marke sie seit 300 Jahren gezehrt haben, wenn sie gleich derselben unaufhörlich in's Angesicht speien. Wir wissen, daß die christliche Kirche und die Menschheit überhaupt unter dem Schutze und der Leitung des heil. Geistes, der göttlichen Vorsehung stehe, und daß es derselben, wenn einst der Tag gekommen sein wird, ein leichtes ist, in dieses dunkle, verworrene Chaos ein: „Es werde Licht“ zu rufen.

Berlin, den 21. Januar 1846.

Dr. Brischar.

II.

Recensionen.

1.

Die christliche Dogmatik. Von Dr. F. A. Staudenmaier, Domkapitular, geistl. Rath und ordentl. öffentl. Professor an der Universität Freiburg im Breisgau. Erster Band, gr. 8. VIII und 330 Seiten. — Zweiter Band, VI und 639 S. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung. 1844. Preis 5 fl. 24 kr.

Der Verfasser beginnt seine Vorrede zu dem vorliegenden Werke mit der Erklärung, daß es früher seine Absicht gewesen sei, die Dogmatik das letzte Werk sein zu lassen, das er der Oeffentlichkeit übergebe; wenn er aber nunmehr von diesem Vorsatze abgegangen sei, so liege der Grund hievon lediglich in der Rücksicht, die er als akademischer Lehrer auf seine Zuhörer nehmen zu müssen geglaubt habe. Jedermann wird diesen Grund anerkennen, und Referent erlaubt sich bei dieser Gelegenheit noch einen weiteren aus seiner eigenen Erfahrung beizufügen; es kann nämlich einem Schriftsteller auch begegnen, daß, währenddem er mit der Herausgabe eines Werkes zögert, durch zeitweise Verbesserungen an demselben, oder durch die Uebernahme anderer

Arbeiten die Herausgabe soweit hinausgeschoben wird, daß sie am Ende unterbleibt. Dieß ist der Fall mit der Dogmatik des Referenten, der sich jetzt ihrer so sehr verspäteten Herausgabe um so eher entheben kann, als außer dem vorliegenden Werke auch mein College Dr. Kuhn mit der Herausgabe seiner Dogmatik bereits begonnen hat, also das Publikum die Arbeiten von zweien meiner Schüler in die Hände bekommt. Mir bleibt daher nur übrig sie zu begrüßen als zeitgemäße Erscheinungen, die einem wirklichen Bedürfnisse auf dem Gebiete der katholischen Dogmatik abhelfen, da seit den Zeiten ihrer Darstellung durch Klüpfel, Zimmer und Dobmayer, — Darstellungen, welche nun entschwundenen Entwicklungsperioden der Wissenschaft angehören, nur wenige Werke dieser Gattung an's Licht getreten sind.

Um nun unsre Anzeige der Staudenmaier'schen Dogmatik sogleich mit Demjenigen zu eröffnen, was wir außer der streng wissenschaftlichen Construction die Eigenthümlichkeiten derselben nennen möchten, auf welche auch der Verfasser in der Vorrede ausdrücklich aufmerksam macht, so sind dieß folgende drei Punkte. — Zunächst die Hervorhebung der großartigen Ideen und tiefsinnigen Gedanken der Kirchenväter und späterer kirchlichen Theologen aus der Vergessenheit, und deren Wiederverwendung für die Wissenschaft. Der Verfasser macht in dieser Hinsicht den dogmatischen Handbüchern, besonders der letztern Zeit, den gegründeten Vorwurf, daß sie die tiefen Ideen der ältern Theologen nicht gekannt und noch weniger verwendet hätten, vielmehr seyen ihre historischen Strebungen nur dahin gegangen, das dem christlichen Geiste einst feindlich Entgegengetretene (die Ketzereien),

also das Vergängliche und Vergangene, im Andenken zu erhalten, während sie das Unvergängliche in den Schriften der Alten, eben jene großartigen Ideen und tiefsinnigen Gedanken bei Seite liegen ließen, da doch darin die lebendigen Keime einer heiligen Wissenschaft auch zu ihrer Fortbildung niedergelegt seyen. Diese Bemerkung ist ganz gegründet; außerdem aber findet der Freund und Kenner einer auf göttlicher Offenbarung ruhenden wissenschaftlichen Theologie sich durch die Zeiterscheinungen aufgefordert, den tiefen wissenschaftlichen Geist, der die Schriften offenbarungsgläubiger Theologen durch die Jahrhunderte herab erfüllt, zu einer Zeit hervorzuheben, wo der allerflachste Rationalismus, und ideenloseste Philanthropismus sich nicht entblödet, den ganzen Ideenreichthum des Christenthums als Scholastik zu bezeichnen, und seine armselige Ansicht sogar den höchsten Behörden als Norm für die Verwaltung der Kirche vorzuschreiben. In dieser Beziehung wird der wissenschaftliche Theologe seine Wünsche und Erwartungen vollkommen befriedigt finden, und dem Verfasser Dank wissen für den Reichthum großer und wahrer Gedanken und tiefgeschöpfter wissenschaftlicher Anschauungen, welche er aus den Schriften der Kirchenväter und der spätern großen Theologen geschöpft, und schon in der Einleitung, noch mehr aber im ersten Theile der Theologie niedergelegt hat.

Der zweite Punkt betrifft die Stellung der Dogmatik zur Zeitphilosophie und ihren Verirrungen. Der Verfasser bemerkt hierüber zuerst historisch, die Väter der Kirche haben durch eben jene Gedanken und Ideen das Christenthum in seiner Alles überwiegenden und übertreffenden Wahrheit dargethan (das Christenthum als die allein

vollkommene und wahre Philosophie der heidnischen als der unvollkommenen und irrenden gegenüber gestellt), und in jeder Zeit das Verhältniß der göttlichen Wahrheit als der absoluten zur blos menschlichen fest und sicher ausgesprochen. Dieß sei anders geworden, nachdem jene Gedanken den Theologen abhanden gekommen; man habe es darum nicht mehr für angemessen erkannt, auf die Zeitphilosophie sich irgendwie einzulassen, man habe ignorirt, was man hätte besiegen sollen. — Dieß Letztere gilt nun allerdings von dem größern Theile der Theologen, doch hat zum Beispiele noch Klüpfel, wiewohl mit philosophischem Talent nicht eben begabt, sich an geeigneten Orten auf eine Polemik gegen die Zeitphilosophie eingelassen. Ein solches Sicheinlassen rechnet Hr. Dr. Staudenmaier zu den wesentlichen Anforderungen an die Dogmatik als die Wissenschaft des Glaubens, jedoch nicht so als ob er glaubte, die Dogmatik müsse mit der Zeitphilosophie polemisch und apologetisch einen Dialog unterhalten, da die Wissenschaft des Glaubens aus dem Glauben selbst ohne Rücksicht auf Anderes dargestellt werden könne und müsse, sondern so, daß der genetischen Entwickelung der christlichen Wissenschaft unaufhörlich (?) eine Darstellung der genetischen Entwickelung des Irrthums zur Seite gehe, zu welchem Behufe er denn an sich selbst darbietenden Orten die bestehenden Gegensätze in Noten oder eigenen Paragraphen zu besprechen gedenke. Und dieß ist sofort von dem Verfasser auch geschehen, theilweise schon in der Einleitung bei Gelegenheit der Darstellung der dritten und neuesten Periode der Geschichte der Dogmatik, viel reichlicher aber im zweiten Bande, der die Lehre von Gott dem Dreieinigen darstellt.

Der dritte Punkt bezieht sich auf das Verhältniß der Dogmatik zur Moral. Der Verfasser bemerkt zuerst über die Trennung beider in der neuern Theologie, daß wohl das Interesse der wissenschaftlichen Methode eine solche Abscheidung gefordert, aber die starre Trennung, welche jetzt besteht, nicht im Sinne derer gelegen habe, welche die Trennung zuerst vornahmen. Wie wenig ersprießlich aber diese zu weit getriebene Trennung für beide Wissenschaften gewesen sei, bedürfe keiner Beweisführung. Wenn es nun seine Absicht nicht sein könne, die frühere Verbindung und gemeinschaftliche Behandlung der beiden Disciplinen wieder herzustellen, so liege ihm doch sehr daran, die bisherige Starrheit des Verhältnisses aufzulösen, und das Band zwischen Lehre und Leben, Wahrheit und That auf's Neue zu knüpfen, und darum habe er gestrebt auf das praktische Moment der Dogmen ein sorgsames Augenmerk zu richten.

Was der Verfasser hier von der Nothwendigkeit einer Wiederverbindung der Dogmatik mit der Moral sagt, wird allgemein zugegeben werden müssen, wenn man auch nur bedenkt, bis zu welcher Ausartung die angebliche Moraltheologie in ihrer völligen Absonderung von der Dogmatik fortgegangen ist, so weit, daß sie beinahe aufhörte eine christliche zu sein. Die Frage kann also nur sein, wie und in welcher Form die neue Verbindung herzustellen, und wovon hier zunächst die Rede ist, in welcher Form auf das praktische Moment der Dogmen aufmerksam gemacht werden soll? Im Allgemeinen lassen sich hier zwei Methoden denken, entweder daß man bei allen inhaltreichen Dogmen den usus practicus zeigt, wie es z. B. Klüpfel gethan hat, oder daß man den Zusammenhang der dogmatischen mit den moralischen

Lehren bei den Abschnitten beider Wissenschaften nachweist, wie dieß in der neuesten Zeit von Einigen geschehen ist. Die erste ist unmittelbar für das Leben, wie es der Verfasser zu meinen scheint, die andere mehr, wenigstens zunächst, für die Wissenschaft, und durch diese für das Leben. Aber das sieht man zugleich, daß der Darstellende, wenn er der ersten Methode folgen wollte, in der Anwendung sich doch beschränken müßte, um nicht über Gebühr lang zu werden; welches reiche Material zu praktischen Exkursen liegt nicht z. B. in dem einzigen Abschnitt von den göttlichen Eigenschaften, von der Trinitätslehre und dem ganzen zweiten Haupttheile nichts zu sagen. Auch müßte der Moral ihrerseits das gleiche Recht eingeräumt werden, für ihre Lehren die dogmatischen Anknüpfungspunkte aufzustellen, was den für sich schon inhaltreichen Disciplinen eine übermäßige Ausdehnung geben würde. Wenn nun Referent das Gesagte auf die vorliegende Dogmatik anwenden soll, so ersieht man schon in der Darstellung des Wesens und der Eigenschaften Gottes, daß der Verfasser zur Verbindung der Dogmatik mit der Moral die erste Methode angewandt hat; dabei hält er auch in der Hervorhebung der in jeder göttlichen Eigenschaft begründeten frommen Gedanken, Gefühle und Stimmungen das richtige Maß, wie bei der göttlichen Allmacht — Bd. 2, S. 271 f.; der Allgegenwart — S. 279 f.; der Allwissenheit — S. 313 f. und so mehr. Aber an einzelnen Orten verliert er sich in der Nachweisung, wie die göttliche Idee für den Menschen zum Gesetz werde, in Entwickelungen, welche der Morallehrer als Eingriffe in seine Wissenschaft ansehen könnte, wie z. B. die Entwickelung des Gesetzes der Wahrheitsliebe und Wahrhaftigkeit S. 321 f; und noch mehr

S. 384—395, wo an die dogmatische Exposition des Satzes: Gott ist die Liebe, der Erweis angeknüpft wird, daß die Liebe das Eine göttliche Gesetz für die Menschen sei. — Wir gehen nun von dieser allgemeinen Charakteristik zur Anzeige des speciellen Inhalts der beiden vorliegenden Bände über.

Der erste Band enthält die Einleitung in die christliche Dogmatik. Der Kürze wegen übergehen wir dasjenige, was §. 1—8 über Begriff, Zweck und Inhalt der Einleitung, über den Begriff der Theologie im Allgemeinen, den der christlichen im Besondern als einer bestimmten und positiven Religionswissenschaft, über die Quellen der christlichen Dogmatik, und die Aushebung des dogmatischen Stoffes aus den Quellen, oder die Beweisführung aus der Schrift und Tradition nebst den Regeln für beide gesagt ist, da alle diese Punkte in jeder Einleitung vorkommen, und wegen des festen und unveränderlichen Glaubenssystems der katholischen Kirche in jeder auf wesentlich gleiche Weise vorkommen müssen, um uns über das Eigenthümliche und Specifische des Verfassers rücksichtlich der wissenschaftlichen Form und Behandlung etwas mehr verbreiten zu können.

Ueber diese Constructionsweise seiner Dogmatik erklärt er sich ausführlich S. 33—124 unter der Aufschrift: die Entfaltung der christlichen Wahrheit. Sein Ideengang ist folgender. Die ganze christliche Wahrheit ist enthalten und gegeben in dem objectiven Bewußtsein der Kirche, sie muß aber dem einzelnen Gläubigen entfaltet, d. h. erklärt und verdeutlicht werden zur Erkenntniß und zum Wissen, und sie wird dieß einerseits durch die Gnade von Oben, welche auf die fortlebende objective Offenbarung immer neues Licht fallen läßt, andererseits durch die Thätigkeit, wodurch

der Mensch in das Innere der Offenbarung einzudringen, und das durch sie gegebene Erkennen zur Wissenschaft zu erheben strebt. — Die Grundlage aber dieser Entfaltung und ihr Ausgangspunkt ist der Glaube, objectiv = dem Inhalt der Offenbarung, subjectiv = der Erkenntniß des objectiven Glaubens und der ihm entsprechenden Gesinnung; ihr gegenseitiges Verhältniß aber ist, daß der objective Glaube in den subjectiven übergehen, dieser mit jenem sich erfüllen will. Der Glaube als das objective Göttliche, geoffenbart um die Menschen an sich zu ziehen, bewegt sich hin zum Menschen, um in ihm der höhere Grund des Erkennens und Lebens zu werden, und der Mensch bewegt sich hin zum Göttlichen, um es aufzunehmen und in sich wirken zu lassen; zur Aufnahme aber ist nothwendig, daß der Mensch den Inhalt des objectiven Glaubens zuerst zergliedere, dann aber das Auseinandergelegte wieder verbinde; diese zweifache Bewegung, vom Allgemeinen zum Besondern, und von diesem wieder zurück zum Ganzen und Allgemeinen ist die dem Glauben zum Behufe des Erkennens einwohnende Dialektik. — Sie erzeugt zunächst das Symbol als Glaubensregel zur Hervorbringung und Selbstentwicklung des Glaubens in dem Subject, und als Bekenntniß des in diesem wirklich vorhandenen Glaubens; in dieser Beziehung ist das Symbol das Vermittelnde der Einheit zwischen den Gläubigen und der Kirche, und da diese Einheit eine unwandelbare ist, so bleibt auch das Symbol der feste Grund und Boden alles Glaubens. Aber es bleibt auch der feste Grund und Boden für alle künftige Entwickelung der christlichen Erkenntniß und Speculation, indem die Glieder der Kirche in dem Symbol fortwährend nicht nur ihren begrifflichen Einheitspunkt, sondern

auch das Princip ihres Lebens im Glauben suchen und finden, auch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes, der bis zum Ende der Welt in der Kirche thätig ist, nicht beschränkt werden kann. Hiedurch entsteht jene fortdauernde Bewegung, deren Zweck ist, daß das geglaubte Object ein gewußtes, erkanntes Object werde, oder die Bewegung vom Glaubensbegriff zum Lehrbegriff. — Der Verfasser kommt nun zu dem Verhältniß zwischen Glauben und Wissen. Hier widerlegt er zuerst die verschiedenen unglücklichen Versuche der neuern pantheistischen Speculation, durch welche jener Gegensatz nicht versöhnt, sondern geradezu vernichtet wurde, hierauf statuirt er, daß der Glaube als das Göttliche neben dem Wissen als dem Menschlichen fortbestehen müsse, beide aber zur Einheit dadurch vermittelt seien, daß der Glaube an sich ein System, in ihm also auch das Wissen eingeschlossen ist, und durch seine Selbstentwickelung aus ihm heraustritt. Diese Selbstentwickelung weiset der Verfasser nun nach, indem er den ganzen Proceß in seinen Stadien darstellt, deren er zwei aufstellt, nämlich 1) die göttliche Thesis als Setzung der Wahrheit durch Offenbarung, oder das Glaubensbewußtsein als das durch Gott selbst gesetzte Bewußtsein und Wissen von Gott; 2) die Vermittlung des Inhalts der göttlichen Thesis für das geistige Begreifen und Erkennen; diese Vermittlung selbst aber nimmt einen zweifachen Gang, — a) den der Subjectivirung, wodurch der Gläubige sich den ganzen Inhalt der christlichen Wahrheit individuell aneignet (individualisirt), b) den Gang der Objectivirung, wodurch er sein individualisirtes Erkennen in die objective göttliche Wahrheit, wie sie in der Kirche lebt,

wieder zurückführt, welcher ganze Entwickelungsproceß S. 77—124 weiter auseinandergesetzt ist.

Dieser Entwickelungsmethode entsprechend wird dann das Dogma definirt als eine aus der göttlichen Offenbarung abstammende und durch das Bewußtsein der allgemeinen Kirche bezeugte Glaubenswahrheit, wornach die bekannten, von den Theologen gemachten Unterscheidungen der Dogmen beurtheilt werden. — Die Dogmatik selbst aber wird bestimmt als die aus den Elementen der göttlichen Offenbarung sich erzeugende, in und durch sich selbst zusammenhängende, und sich auf sich selbst beziehende Wissenschaft des Glaubens, die der Verfasser auch den christlichen Lehrbegriff nennt, worin ihm nicht Alle beistimmen werden.

Nachdem der Verfasser hierauf noch von dem Verhältniß der christlichen Dogmatik zur Philosophie und deren formellem Gebrauch gesprochen, kommt er zu dem, was in einer Einleitung die nothwendige Schlußfrage bildet, nämlich die wissenschaftliche Form und Methode, und die Eintheilung. In Beziehung auf die erste verwirft der Verf. Alles, was bisher als Grundprincip oder Grundidee der wissenschaftlichen Dogmatik aufgestellt worden ist: die Idee vom Reiche Gottes, die Idee der Gottheit, die der Erlösung u. s. w., und stellt dafür als das substantielle Princip der Dogmatik den christlichen Geist auf, in welchem Princip das System seinen Anfang, seine Bewegung, seinen Fortschritt und seine Vollendung habe. Zu diesem Princip erlaubt sich Referent, außer der Bemerkung, daß es doch mehr abstract als substantiell klinge, auch die Frage: ob das, was von dem Verhältniß dieses Princips zum System der Dogmatik gesagt wird, sich nicht auch von der

Idee des göttlichen Reiches mit denselben Worten sagen und sogar mit Schrifttexten belegen lasse? In Beziehung auf die Methode der Dogmatik wird wohl Jedermann dem Verfasser beistimmen, daß es nur die speculative sein könne als die Methode einer Wissenschaft, deren denkende Thätigkeit darauf gerichtet ist, „die in der Offenbarung und in ihren Thaten enthaltene göttliche Wahrheit, die im Wort und in der Erscheinung wohnende göttliche Idee zu erkennen, und die so erkannte in der Einheit und Totalität ihrer Momente darzustellen." Ob aber das Wort speculativ sich von speculum, nämlich dem subjectiven Geist, herleite, in welchem sich die objective Wahrheit abspiegelt, oder nicht vielmehr von specula, der höhern geistigen Warte, auf welcher stehend der wissenschaftliche Denker mehr und schärfer sieht als der gemeine, darüber, glaube ich, sollte das Urtheil der Lateiner für den Referenten ausfallen. Doch vom Worte abgesehen, hat der Verfasser ganz recht, wenn er der speculativen Methode das Geschäft zuweist, zum speculativen Erkennen der christlichen Wahrheit in der Idee Anweisung zu geben, welche Anweisung nach dem Inhalt des christlichen Erkennens eine dreifache sein muß, nämlich eine Anweisung für das empirisch verständige (eigentlich historische) Erkennen der christlichen Wahrheit in ihrem Gegebensein, sodann eine für das dialektische Erkennen, welches seiner Natur nach zwei Richtungen hat, die analytische und synthetische. Hierauf wird gezeigt, wie die speculative Methode ihre dreifache Aufgabe in der christlichen Dogmatik löse. Angehängt ist die Aufzählung und Beurtheilung der verschiedenen in der Geschichte der Dogmatik vorkommenden Methoden, als die (spätere) scholastische, die biblische, die patristische, die

symbolische, die historische Dogmatik, endlich die Dogmengeschichte.

Die Eintheilung wird hier in der Einleitung nur kurz angegeben; mit Nachdruck erklärt sich der Verfasser gegen Eintheilungen, welche von einer blos äußerlichen Reflexion ausgehen, und theilt, wie alle bessere Darstellungen der neuern Zeit das gethan haben, die Dogmatik in zwei Haupttheile, wovon der erste dem theologischen und religiösen Moment gemäß handelt — von Gott, in drei Abtheilungen, zu denen wir sogleich in der Anzeige des zweiten Bandes übergehen werden; dem zweiten giebt der Verfasser die Ueberschrift — von der Creatur, mit den sich aus ihren Verhältnissen zu Gott ergebenden (bekannten) Unterabtheilungen. Referent fragt hier nur, warum hat der Verfasser diese Aufschrift gewählt, da es doch sein eigener, ausgesprochener Grundsatz ist, daß die göttliche Idee sich durch die ganze Dogmatik hin vollziehe, die Lehre von der Creatur aber an sich nicht Gotteslehre ist, und die mit dem ersten Theil unmittelbar und nothwendig zusammenhängende Bezeichnung nahe lag — die Lehre von den Verhältnissen Gottes zur Creatur, oder dem, was nicht Gott, aber nur durch ihn ist.

Einen sehr bedeutenden Anhang (von 139 Seiten) zu der Einleitung bildet die Geschichte der Dogmatik, die in drei Zeiträume eingetheilt ist: 1) Von Christus bis zum Ende des siebenten Jahrhunderts; 2) das Mittelalter; 3) die neuere Zeit; die dieser Zeitschrift gesteckten Gränzen erlauben uns jedoch nicht, in das reiche Material dieses Anhangs weiter einzugehen.

Der zweite Band enthält den ersten Theil der Dogmatik selbst, welcher die Lehre von Gott an sich darstellt. Der Verfasser entwickelt sie in zwei Abtheilungen, wovon die erste überschrieben ist — vom Dasein Gottes, die zweite — vom absoluten Leben Gottes; man sieht hieraus, daß unter dem letztern zusammengefaßt ist, was sonst in den Abschnitten von dem Wesen und den Eigenschaften von der Einheit und Dreipersönlichkeit Gottes dargestellt wurde. Nun muß es allerdings jedem frei stehen für die Darstellungen seines ihm ohnehin gegebenen Stoffes Unterscheidungen und Bezeichnungen zu wählen, die ihm nach seiner Methode als die passendsten erscheinen, und Referent ist seinerseits am wenigsten gesinnt diese Freiheit beschränken zu wollen; aber er kann doch die Bedenken nicht unterdrücken, welche ihm bei dieser Art Dasein und Leben in Gott zu unterscheiden und einander gegenüberzustellen, aufgestoßen sind. Läßt sich in Gott Dasein ohne Leben auch nur denken? die pantheistischen Systeme der neueren Zeit haben es versucht, Gott oder das Absolute vom bloßen Sein zum Leben und Selbstbewußtsein sich evolviren zu lassen, aber der Verfasser ist nicht von dem Systeme und hat es sogar in Schriften bekämpft. In den Beweisen selbst, die er für das Dasein Gottes aus dem positiv christlichen Bewußtsein, aus der natürlichen Offenbarung in Geist, Natur und Geschichte, endlich aus der Lehre der Kirche und ihrer Väter anführt, hat die Idee des Daseins überall auch die Idee des Lebens an sich, der Seiende ist auch der Lebendige und Allwirksame; endlich die Schrift selbst, namentlich das alte Testament, hat von dem bloßen Dasein weder einen Begriff noch ein Wort, Sein und Leben fallen ihr in Gott

zusammen, darum nennt sie ihn schlechthin den Lebendigen. Diese Bemerkung gilt übrigens nur der General-Eintheilung der Lehre von Gott, wie sie im ersten Band S. 199, und im zweiten zu Anfang in den Ueberschriften des Inhalts angegeben ist; in der wirklichen Ausführung und speciellen Darstellung gestaltet sich die Sache anders, und der Verfasser berichtigt hier faktisch, was uns an den allgemeinen Worten unrichtig erschien.

Nach der Dialektik Staudenmaier's entwickelt sich nämlich der aus dem christlichen Glauben sich selber führende Beweis des Daseins Gottes in drei Stadien, in folgender Weise. Auf dem ersten Stadium erkennen wir das Dasein Gottes aus der That seiner Offenbarung, sowohl der unmittelbaren, auf welcher das Christenthum und das christliche Bewußtsein ruhet, als der mittelbaren, in Geist, Natur und Geschichte (die bekannten metaphysischen Beweise); das Dasein Gottes so erkannt, wird das erscheinende göttliche Sein genannt, weil es uns in der Gesammtoffenbarung erscheint. Dieses erscheinende Sein kann aber nur begriffen werden als ruhend auf dem absoluten Sein Gottes, welches dieser von sich selbst aussagt in dem Satze: Ich bin, der ich bin, d. h. ich bin derjenige, dessen Wesen ist zu sein; das an den Geschöpfen erscheinende Dasein Gottes muß daher auf sein absolutes Sein zurückgeführt werden; diese Zurückführung bildet das zweite Stadium in der Entwickelung des Beweises für das Dasein Gottes. Verfolgt nun das menschliche Erkennen das erscheinende Dasein und das absolute Sein Gottes weiter, so findet es, daß der durch sein absolutes Erschaffen und Wirken erscheinende und vom Menschen in seiner Absolutheit erkannte Gott zugleich

auch der lebendige ist, und wir kommen vom Begriffe des absoluten Seins zum Begriffe des absoluten Lebens Gottes. Dieser Weg ist das dritte Stadium der Entwickelung des Beweises für das Dasein Gottes. Damit hebt sich denn unsere obige Bemerkung gegen die dialektische Eintheilung der Lehre von Gott in die Lehre vom Dasein und vom absoluten Leben Gottes, und wir erkennen, daß das absolute Sein Gottes auch sein absolutes Leben, und was in der zweiten Abtheilung unter der Aufschrift — vom absoluten Leben Gottes, dargestellt wird, nur die weitere Exposition des absoluten Seins ist. — Uebrigens hat der Verfasser an das dritte Stadium sogleich die Lehre der Kirche und der Väter über das Dasein Gottes angeschlossen, und die letztere sehr ausführlich behandelt, indem der Verfasser dem ersten seiner drei allgemeinen Grundsätze getreu mit großer Gelehrsamkeit zeigt, wie die Väter der Kirche und die kirchlichen Theologen das durch die Offenbarung unmittelbar Gesetzte auf dem Wege der Wissenschaft dialektisch durchgeführt, und die natürlichen Beweise für das Dasein Gottes, — den ontologischen, moralischen, kosmologischen und physikotheologischen, u. s. w. aus dem Standpunkte des christlichen Bewußtseins geformt haben.

Die zweite Hauptabtheilung des zweiten Bandes stellt in drei Abschnitten a) die Lehre vom göttlichen Leben in seinem Wesen und in seinen Eigenschaften; b) die Einheit; c) die Dreipersönlichkeit Gottes, dar, in Ansehung welcher Lehrstücke es die Leser dieser Zeitschrift interessiren wird, von der speculativen Methode des Verfassers einen Begriff zu gewinnen.

Das erste Lehrstück vom Wesen und den Eigenschaften

Gottes wird durch folgende Entwickelung eingeleitet; von der Nachweisung, daß diese Lehre mit der Lehre vom Dasein Gottes innerlich zusammenhange, und darin der Begriff Gottes als des absolut lebendigen und absolut persönlichen Wesens schon eingeschlossen sei, wird zu den göttlichen Namen als relativen Bezeichnungen des göttlichen Wesens (Bezeichnungen der Relationen Gottes zur Welt), von da zu der Frage von der Erkennbarkeit, dann zum Verhältniß des göttlichen Wesens zu den besondern Eigenschaften fortgegangen, und zuletzt bei der Substantialität Gottes angelangt als dem in seinen Eigenschaften ungetheilt stehenden, sie zumal in sich begreifenden Wesen. Mancher Leser dürfte vielleicht den umgekehrten Gang der Entwickelung vorziehen wollen. — Zu der Ableitung der göttlichen Eigenschaften, und der Eintheilung derselben bemerkt der Verfasser, daß die sonst beliebten Eintheilungen auf keinem Systeme ruhen, was von den meisten wahr ist: er versucht deßwegen ein System der Eintheilung aufzustellen, wodurch eine Theilung des Einen göttlichen Lebens und Wesens vermieden, und ein Standpunkt gewonnen wird, auf welchem ein Ineinandersein des göttlichen Fürsichseins und des Seins Gottes für die Welt gegeben ist. Dieses Ineinandersein erzweckt der Verfasser durch die drei Kategorien der göttlichen Aseität, vermöge deren die göttliche Substanz als die Macht des absoluten Seins aus sich selber ist; — die der Causalität, vermöge deren dieselbe absolute Macht das Vermögen in sich trägt, auch außergöttliches Sein zu setzen; — endlich die der Persönlichkeit, indem die göttliche Substanz, als ein substantielles Leben zugleich ein persönliches ist. Der Verfasser bemerkt zwar hiebei, daß

Gott nicht in die endlichen Kategorien falle, aber er glaubt, daß deßohngeachtet sein Leben, wie es von jeher geschehen, nach jenen Kategorien betrachtet werden könne, um so mehr, als sich aus seiner Anwendung derselben ergeben werde, daß sie ihm nichts anderes seien, als Standpunkte der Betrachtung über das absolute Leben Gottes (was übrigens auch andern Theologen ihre Eintheilungsgründe waren).

Diesen drei Kategorien werden nun die Eigenschaften Gottes in folgender Weise unterstellt:

Unter die absolute Aseität Gottes: die Unabhängigkeit, die Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, die Selbstbejahung im Gegensatze zu der göttlichen Verneinung des außergöttlichen als eines solchen, welches zur absoluten Substanz Gottes nicht gehört, die Unendlichkeit (bibl. die Größe) Gottes, die Unermeßlichkeit, die Ewigkeit, die Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit, die Ueberwesentlichkeit — eine erst von den Kirchenvätern aufgestellte Eigenschaft, um die absolute Erhabenheit Gottes über alles Endliche auszudrücken.

Unter die absolute Causalität als die absolute Macht Dasein außer sich mit Freiheit zu setzen, werden blos die göttliche Allmacht und Allgegenwart gestellt und erklärt, ohne die Eigenschaft der Freiheit, die doch eben so wesentlich wie die Allmacht eine Eigenschaft der Causalität Gottes ad extra ist, wie die Nothwendigkeit eine Eigenschaft der Aseität. Der Grund aber, warum die Freiheit hier unerklärt bleibt, liegt darin, daß die Geistigkeit Gottes, also auch der göttliche Wille und seine Freiheit erst unter der dritten Kategorie zur Sprache kommen.

Unter dieser wird nun die absolute Persönlichkeit

Gottes dargestellt, insofern sie zunächst in abstracto betrachtet wird, in dieser Betrachtungsweise ist sie Eins mit der Geistigkeit, und der Verfasser sagt daher im Zusammenhange mit den beiden ersten Kategorien: Gott mit seiner absoluten Aseität und Causalität sich darstellend in der absoluten Persönlichkeit, ist absoluter Geist, sofern in ihm die absolute Aseität begriffen ist, der absolute Geist schlechthin, sofern die absolute Causalität, der Urgeist; in beiden Beziehungen schließt der Begriff der Geistigkeit die Begriffe von der Einfachheit (Immaterialität) und Unsichtbarkeit des göttlichen Wesens ein. — Die Persönlichkeit Gottes selbst aber wird constituirt durch die göttliche Ichheit und die in ihr ruhenden intellectuellen und ethischen Kräfte. Folgt nun die Darstellung der göttlichen Intelligenz in den drei wesentlichen Richtungen ihres absoluten Erkennens — als absolute Selbsterkenntniß in der Idee und Wahrheit seines Wesens, — als absolutes Erkennen des außergöttlichen Seins mit der Idee und Wahrheit der Welt, — als das teleologische Erkennen Gottes in dem Ordnen und Vorherbestimmen der creatürlichen Verhältnisse, sowie ihrer Leitung und Beherrschung, oder die göttliche Weisheit. Hierauf die Darstellung des göttlichen Willens, wo nun erst von der Freiheit und Nothwendigkeit in Gott die Rede ist, von dem göttlichen Willen als Princip und Gesetz des endlichen Seins und Lebens, von der göttlichen Liebe als dem Grund aller Bewegungen des göttlichen Willens in Absicht auf die Creatur, von der Heiligkeit (hätte wohl vor §. 67 stehen sollen), von der Gerechtigkeit, endlich von der Majestät, Wahrhaftigkeit und Seligkeit als Eigenschaften der gesammten geistigen Wesenheit Gottes. Der Verfasser hat unstreitig

vielen Scharfsinn auf diese ganze Darstellung des Wesens und der Eigenschaften Gottes verwendet, indessen kann man doch auch hier wie schon so oft anderwärts bemerken, daß sich das göttliche Wesen nie ganz in den Rahmen endlicher Kategorien spannen läßt.

Die Lehre von der Einheit Gottes wird, im Zusammenhange mit dem vorhergehenden Abschnitt und der Idee selbst gemäß, in dem Satze zusammengefaßt: die der Gottheit bisher zugeschriebenen Eigenschaften können ihr nur beigelegt werden als Einem Wesen, d. h. Gott ist seinem Wesen nach nothwendig Einer. Der Verfasser zeigt nun zuerst, wie das Offenbarungsbewußtsein in der heiligen Schrift, welchem wir ursprünglich diese wahre Anschauung verdanken, sich entwickelt in den Beweisen, welche analog mit den Erweisen für das Dasein Gottes ihren Gang nehmen durch die Idee der Gottheit — das ontologische Argument, durch das moralische Gesetz oder das moralische Argument, durch die Natur — das kosmologische und physikotheologische, endlich durch die Geschichte oder das historische Argument; fast zu kurz aber ist die Widerlegung der Einwendungen, welche man aus Worten und Aeußerungen des alten Testaments gegen seinen Monotheismus hergeholt hat, der Verfasser beschränkt sich auf den Namen Elohim. Dagegen ist er sehr ausführlich in der Anführung der kirchlichen Bezeugungen ihres monotheistischen Glaubens, der eigentlichen Symbole, Taufbekenntnisse, der sogenannten Glaubensregeln bei den Kirchenvätern, den Glaubensbekenntnissen einzelner berühmter Kirchen und kirchlichen Männer, ein Verzeichniß, welches fast vollständig genannt werden kann. Nach dieser Darlegung des biblischen und kirchlichen

Bewußtseins wird nun zur philosophischen Beweisführung geschritten, von der übrigens der Verf. selbst bemerkt, daß sie vielleicht mehr der Religionsphilosophie als der Dogmatik anheimfalle; es werden daher zuerst allgemeine und historische Gründe für den Monotheismus als das ursprüngliche System angeführt, und dann diejenigen, welche dem Polytheismus gegenüber schon nach den Gesetzen der Vernunft für die innere Wahrheit des Monotheismus sprechen; die Idee Gottes als des Einen, die Idee der Einheit als der wesentlichen Form alles wahren und vollkommenen Seins, der ontologische, kosmologische und physiko-theologische Beweis. Ueberall wird bei diesen einzelnen Beweisarten auch gezeigt, wie sie von den Kirchenvätern und spätern Theologen meistens mit großem Scharfsinn behandelt worden sind. Den Schluß dieses mit Präcision und Gemeinverständlichkeit ausgeführten Abschnitts macht der polemische Theil, oder die Widerlegung der der Lehre von der Einheit Gottes gegenüberstehenden Häresien, die der Verfasser in dem voranstehenden Hauptsatz also zusammenfaßt: die natürlichen Häresien auf dem gegenwärtigen Gebiete sind: der auf das Eleatische System sich stützende, in der christlichen Zeit noch festgehaltene Pantheismus, — der auf dem Parsismus ruhende Dualismus, — der auf Indische Principien sich zurückbeziehende Emanatismus. Sie selber verhalten sich unter einander, wie falsche Einheit, falsche Zweiheit und falsche Vielheit; als der Vermittler dieser unwahren Systeme für die christliche Zeit ist der Jude Philo anzusehen,

Den Uebergang zu dem dritten und wichtigsten Abschnitt des zweiten Bandes — der Lehre von dem dreieinigen Gott macht der Verfasser mit der Bemerkung, daß die

Persönlichkeit, ohne welche das absolute Leben Gottes sich nicht denken läßt, vorerst nur als eine abstrakte dargestellt werden konnte, in den Elementen nämlich, aus welchen die göttliche Persönlichkeit als Persönlichkeit besteht; es müsse daher nun von der Abstraktheit zu der Concretheit, von der bloßen Persönlichkeit zu den lebendigen Personen übergegangen und gezeigt werden, nicht nur daß, sondern auch wie Gott wahrhaft persönlich erst als der dreipersönliche ist.

Als Einleitung wird die Kirchenlehre von der göttlichen Dreipersönlichkeit vorangestellt dem Princip und der Methode des Verfassers gemäß, die Dogmen unmittelbar aus dem christlichen Bewußtsein zu schöpfen, sie dann dialektisch zu entwickeln und sie wieder zur Synthesis zurückzuführen. Der kirchliche Begriff wird nun zuerst aus den Symbolen, dem apostolischen, denen der Synoden von Nicäa, Constantinopel vom Jahre 381, dem vierten ebendaselbst, dem vierten im Lateran, und endlich dem Athanasischen dargelegt, und dieser Erweis durch die Zeugnisse der namhaftesten Lehrer der Kirche bestätigt, hierauf die Richtigkeit der bekannten Unterscheidung einer Wesens- und Offenbarungs-Dreieinigkeit mit recht guten Gründen nachgewiesen. — Die wissenschaftliche Darstellung der Trinitätslehre zerlegt der Verfasser sachgemäß in drei Theile, in einen phänomenologischen, der die Trinität in ihrer Erscheinung (in der Schrift) durch ihre Selbstoffenbarung enthält; einen speculativen, und endlich einen dogmenhistorischen.

Ueber die Selbstoffenbarung der göttlichen Trinität in der heil. Schrift ist als leitender allgemeiner Grundsatz die unbestreitbare Wahrheit (§. 82) ausgesprochen: „die in der

Menschheit stufenweise sich entwickelnde Offenbarung ist — die Offenbarung des dreieinigen Gottes; wie aber das neue Testament die Vollendung des alten im Allgemeinen ist, so auch im Besondern die Lehre von der Trinität, welche, ehe sie factisch sich abschließen konnte, die real-historische Offenbarung der drei verschiedenen Personen voraushaben mußte." Nach diesem Princip behandelt nun der Verfasser zuerst, was das alte Testament über die Trinitätslehre enthält, er betrachtet es in der Form des Ineinanderseins von Setzung und Vermittelung, in der Form der Prämisse, zu welcher die Conclusion gefunden, und in der Form des Enthymems, bei welchem die Prämisse gesucht werden soll; verständlicher, das alte Testament behandelt die Trinitätslehre so, daß sie stets nur einen Theil derselben offenbart, den andern unbekannten aber ahnen, durch Ahnung finden lehrt; was sofort auf die Träger dieser Offenbarung — das Wort, die Weisheit und den Geist Jehova's angewandt wird. — Die Trinitätslehre des neuen Testaments ist nur die Ergänzung und Vollendung der alttestamentlichen, in der Weise, daß das neue Testament ebenso in den drei Personen die Einheit des göttlichen Wesens lehrt, als es das Eine göttliche Wesen in drei Personen darstellt; darum haben alle Stellen des neuen Testaments, welche von der göttlichen Trinität handeln, Eine von jenen zwei Formen, oder gehören zu Einer von den zwei Klassen, entweder gehen sie von den drei göttlichen Personen zumal aus, und legen ihnen das Eine göttliche Wesen bei, oder es kommen in denselben die drei göttlichen Personen einzeln vor als Theilhaber an dem Einen göttlichen Wesen, und so, daß jede nach ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit, insbesondere aber nach ihren gegenseitigen Verhältnissen

geschildert werden. Dieser ganze Abschnitt, unstreitig der wichtigste in der Trinitätslehre, ist von dem Verfasser mit vorzüglicher Sorgfalt behandelt, indem nicht blos die zu beiden Classen gehörigen Stellen vollständig zusammengestellt, sondern auch mit besonderer exegetischer und dialektischer Gewandtheit entwickelt sind.

Der speculative Theil der Darstellung der Trinitätslehre zerfällt nach der Analogie der Darstellung der Gotteslehre in zwei Abschnitte, erstens die Dialektik der wesentlichen Bestimmungen des trinitarischen Seins der Gottheit, dann das aus jenen Bestimmungen hervorgehende trinitarische Leben der Gottheit. In Beziehung auf die Bezeichnung des ersten Abschnittes bemerkt der Verfasser ausdrücklich, daß die Dialektik der zu diesem Dogma gehörigen Bestimmungen keine subjective sei, die wir hervorzubringen, sondern nach dem objectiven Gegebensein der geoffenbarten Trinität, eine schlechthin objective, die sich in der Wissenschaft an ihrem Gegenstande nur zu wiederholen habe. Diese Dialektik befaßt sich zuerst mit der Bestimmung des Verhältnisses der Einen göttlichen Substanz zu den drei göttlichen Personen; sodann mit der Auseinandersetzung der charakteristischen Unterschiede derselben Personen; endlich mit der Darlegung des immanenten Processes und der innern Relation des dreipersönlichen Seins der Gottheit, oder der Darlegung der innern Bewegung, durch welche sich die Einheit vom Princip aus zur Zweiheit bewegt und zur Dreiheit fortgeht; also der Vater der Zeuger und Hervorbringer ist, aber ohne Affect und Zeit und auf unkörperliche Weise; der Sohn aber auf gleiche Weise der Gezeugte, und ebenso der heilige Geist, der von beiden

Ausgehende. Die Darstellung des trinitarischen Lebens der Gottheit im zweiten Abschnitt giebt die Reconstruction des immanenten Processes zur Einheit, indem sie das wechselseitige In-, Durch- und Füreinandersein der drei göttlichen Personen aufzeigt, und zwar in der immanenten Bewegung des absoluten Erkennens, durch welches sie sich gegenseitig in der absoluten Identität ihres Wesens wissen; 2) in der immanenten Bewegung des Wollens, wodurch sie in ewiger Uebereinstimmung mit ihrem Wesen zunächst wechselseitig sich selbst, nach außen aber stets Eines und Dasselbe mit Freiheit wollen; 3) in der immanenten Bewegung der Liebe, mit welcher sie sich gegenseitig an einander hingeben, in und für einander leben, und in diesem dreifachen, schlechthin harmonischen Leben absolute Seligkeit genießen, — zugleich das ewige Urbild des sich ihm verähnlichenden Erkenntniß- und Lebensprocesses in der Welt und in der Menschheit. — Dieser zweite Theil der Trinitätslehre zeigt ebenso viele speculative Gewandtheit als Bekanntschaft mit der patristischen Literatur über diesen Gegenstand.

Der dritte oder historische Theil giebt zwar eine gut geordnete Uebersicht der Häresis oder des Antitrinitarismus in der Form als modalistischer und pantheistischer Monarchianismus in seinen verschiedenen Nuancen, aber die Darstellung der einzelnen häretischen Systeme verdient kaum den Namen einer Skizze, so ist z. B. der Gnosticismus mit 10, der Arianismus mit 8 Zeilen abgefertigt, etwas ausführlicher ist der pantheistische Monarchianismus (wenn man diese Bezeichnung zugiebt) und das griechische Schisma in der Lehre vom Ausgang des heil. Geistes behandelt. Der

Verfasser bezieht sich zwar in den untersetzten Noten auf die ausführlichere Darstellung der Häresien in seiner Philosophie des Christenthums, aber nach seiner eigenen Erklärung in der Vorrede gehört die Bezugnahme auf die unwahren Gegensätze des wahren christlichen Glaubens wesentlich in die Wissenschaft des Glaubens, und darum hat die Dogmatik von jeher die Darstellung der bedeutendern häretischen Lehrmeinungen zu ihrer Aufgabe gerechnet, und man wird diese Forderung auch ferner an sie stellen, wenn gleich die äußere historische Umgebung der häretischen Systeme der Kirchengeschichte anheimfällt.

Wenn Referent die voranstehende Ausstellung wie einige andere Bemerkungen nicht unterdrücken konnte, so muß er doch das vorliegende Werk des Herrn Dr. Staudenmaier als eine wahrhaft bedeutende Erscheinung in der neuesten Literatur der katholischen Theologie bezeichnen, bedeutend an sich durch das reiche wissenschaftliche Talent und die mannichfaltige Gelehrsamkeit, welche der hochgeachtete Verfasser darin an den Tag gelegt hat; bedeutend auch durch den positiv christlichen Geist und die streng katholische Gesinnung, mit welcher die Glaubenslehre bis auf das der Wissenschaft Freigegebene dargestellt ist, in welcher Beziehung auch dieses Werk wie die übrigen desselben Verfassers nicht verfehlen wird, einen wohlthätigen und bleibenden Einfluß auf den Geist und die Gemüther junger Theologen zu gewinnen. Sollten manche Leser auch wünschen, der geistreiche Verfasser hätte Gedanken und Worte öfters mehr beherrschen mögen, so ist hinwieder in Betrachtung zu ziehen, daß das Werk seiner Anlage nach kein Lehrbuch, sondern ein Handbuch ist, und als solches bei

manchen Geistlichen die Stelle eines dogmatischen, auch patristischen Magazins vertreten kann.

Dr. Drey.

2.

Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage, von Heinrich W. Thiersch (Prof. der Theol. zu Marburg). Erlangen, Verlag von Carl Heyder. 1845. XXVIII u. 443 Seiten 8.

Seit einer Reihe von Jahren ist es das Bestreben der mit Recht sogenannten negativen Kritik, den Boden der Geschichte des Urchristenthums umzuwühlen, die alten Traditionen, die auf demselben sich aufgebaut hatten, zu zerstören, und so auf den Trümmern derselben ihr eigenes Luftgebäude aufzuführen. Hängt sonst bei jeder kritischen Untersuchung, welche den Namen einer wissenschaftlichen verdient, das Resultat der Forschung von den objectiv vorhandenen Prämissen ab, welche freilich mehr oder weniger erst als solche aufzuzeigen sind; so schlug die genannte Kritik das geradezu entgegengesetzte Verfahren ein, indem sie das Resultat, das ihr in Folge ihres philosophischen Standpunktes a priori gegeben war, schon vor der Untersuchung sich festsetzte, so daß nun ihre ganze Thätigkeit darin bestand, die (angeblich) historische Begründung dieses Resultats aufzufinden. So kann es nun nicht befremden, wenn von dieser Kritik eine neutestamentliche Schrift um die andere aus dem Kanon

gestrichen ward, und die wenigen noch übrig gebliebenen paulinischen Briefe ihres eigenthümlich christlichen Gehaltes beraubt wurden. Die Geschichte Christi durfte nicht wahr sein; deßhalb durften die neutestamentlichen Schriften, in denen sie als wahr bezeugt ist, nicht ächt sein; weil aber diese Schriften wiederum von der ganzen altchristlichen Ueberlieferung getragen werden, so mußte diese letztere selbst umgestoßen werden.

Wie daher all den verschiedenartigen Angriffen auf den neutestamentlichen Kanon nothwendigerweise eine verkehrte Anschauung des Urchristenthums zu Grunde liegen muß, wenn dieselben zu ihrem Ziele führen sollen, so ist es Aufgabe des positiven Kritikers, den wahren, historischen Standpunkt wiederherzustellen, von dem, als der festen Grundlage und dem leitenden Principe aus, die einzelnen Fragen beurtheilt und gelöst werden können. Mit Recht sagt daher der Herr Verfasser (Vorr. IX f.): „es ist keineswegs meine Meinung, als ob nur die Gegner der Authentie in ihren kritischen Versuchen der sichern historischen Grundlage ermangelten, ich finde, daß in der Regel auch die Vertheidiger, wenn sie auf specielle Fragen der urchristlichen Literaturgeschichte eingehen, mit Beweisführungen sich behelfen, welche nur um Weniges befriedigender sind, als die auf der andern Seite gewöhnlichen. Die meisten Einzelheiten, welche bei diesen Fragen zur Sprache kommen, seien es innere Gründe oder äußere, für oder gegen die Aechtheit, sind von der Art, daß sie, wenn es zu einer Entscheidung kommen soll, nothwendig zu allgemeinen Principien, z. B. über Modificationen der Sprache und des Styls und zu einer zusammenhängenden Ansicht über die Verhältnisse, unter welchen die älteste

christliche Literatur entstanden ist, in Beziehung gesetzt werden müssen. Die Resultate, deren sich die skeptische Kritik in ihrer neuesten Phase rühmt, sind hinsichtlich ihrer Negativität ungefähr dieselben, welche man am Anfange dieses Jahrhunderts auf kürzerem Wege bereits erreicht zu haben glaubte. Man kann für sich überzeugt sein, daß jene Ansichten ihrem Gehalte nach so richtig, ihrer Begründung nach so illusorisch sind, wie sie vor vierzig Jahren mit gerechtem Unwillen unser großer Historiker J. v. Müller bezeichnet hat, aber man muß zugleich gestehen, daß der Nachweis der Richtigkeit um vieles schwieriger geworden ist, da namentlich die neuesten Gegner mehr als irgend frühere auf eine zusammenhängende Vorstellung von der Geschichte des apostolischen Zeitalters und des zweiten Jahrhunderts ihre Bekämpfung der einzelnen heiligen Schriften zu stützen suchen. Es würde nun nicht genügen, nur in negativer Weise zu zeigen, daß auch diese neueste Ansicht von der urchristlichen Literaturgeschichte, wie so viele der ihr vorangegangenen Hypothesen auf den Sandgrund der Subjectivität gebaut ist, wenn es nicht gelänge, die Basis einer richtigeren, objectiven Gesammteinsicht zu gewinnen, welche dann für die apologetischen Leistungen im Einzelnen eine größere Sicherheit möglich machen würde, als man gegenwärtig an ihnen wahrzunehmen im Stande ist. Dieß also hatte ich als mein Ziel im Auge, nicht sowohl einen einzelnen Gegner oder die Ansichten und Einwürfe einer bestimmten Schule bis in's Kleinste zu verfolgen, sondern gegenüber der wankelmüthigen Subjectivität und der illusorischen Dialektik, an welcher unsere Kritik überhaupt leidet, ein für allemal den sicheren Standpunkt einer objectiv historischen Ansicht festzustellen."

Was nun den Gang seiner historisch-kritischen Untersuchungen betrifft, so gibt der Hr. Verf. denselben selbst an (Einl. S. 3 f.) in folgenden Worten: „Ich glaube die Hauptpunkte der Untersuchung, auf welche es hier ankommt, richtig herausgefunden zu haben, wenn ich zuerst das neue Testament von Seiten seiner sprachlichen Form betrachte und das Verhältniß derselben zu den andern Formen der hebräischen und griechischen Literatur darstelle, mit welchen es in genetischem Zusammenhange steht (Cap. 1); wenn ich sodann, auf die angefochtensten Bücher des neuen Testamentes eingehend, zu zeigen suche, wie aus den Zuständen und Bedürfnissen der ersten Christenheit die Entstehung gerade dieser vier Evangelien sich begreifen, und ihr Verhältniß zu den Briefen wie zu einander in den wesentlichen Punkten, in welchen die eigentlichen Schwierigkeiten wurzeln, sich rechtfertigen läßt (Cap. 2, 3 u. 4). Ist auf diese Weise dargethan, inwiefern das gegenseitige Verhältniß neutestamentlicher Schriften ein harmonisches ist, und die einen mit den andern bestätigend in einander greifen, so wird es darauf ankommen, sie in ihrem Verhältniß zu den nichtchristlichen oder häretischen Tendenzen aufzufassen, deren nothwendige Bekämpfung namentlich für die meisten neutestamentlichen Briefe Anlaß der Abfassung war, und diese im neuen Testamente bestrittenen irrthümlichen Elemente müssen als durchaus eigenthümlich und entsprechend dem apostolischen Jahrhunderte erkannt werden, mit Hinweisung auf ihren Zusammenhang mit vorchristlichen Tendenzen und auf ihre charakteristische Unterschiedenheit von den häretischen Verirrungen des zweiten Jahrhunderts, deren Vermengung mit den Erscheinungen des ersten zu den folgenreichsten Mißgriffen

der neueren Kritik gehört. (Dieß alles im Cap. 5.) Endlich gehört es zu den größten Aufgaben kritischer Forschung, die apostolische Literatur im Verhältniß zur kirchlichen Literatur der folgenden Zeiten, zunächst des zweiten Jahrhunderts richtig aufzufassen und zu prüfen, welche Gewähr für die Echtheit der im Schooße der Kirche aufbewahrten Apostelschriften in dem ganzen innern Zustand der Kirche des zweiten Jahrhunderts, in ihren Gebräuchen, Tendenzen, Ueberzeugungen und directen Aussagen gegeben ist. So wird die Untersuchung über die Bildung des neutestamentlichen Kanon und das Gewicht, welches der Ueberlieferung und dem Zeugniß der Kirche in Betreff desselben beizumessen ist, den Schluß unserer Erörterungen bilden." (Cap. 6.)

Der erste Abschnitt bespricht besonders die interessante Frage, in welchem Verhältnisse die neutestamentliche Sprachweise zu der hebräischen des alten Testaments und zu der der Septuaginta stehe, und wie sich dieselbe aus diesen Elementen herausgebildet habe. Das Hauptresultat des zweiten Capitels ist ausgesprochen in den Worten (S. 98): „unsere drei ersten Evangelien sind ein dreifach modificirter Abdruck der mündlichen Ueberlieferung, welche in der Zeit der ersten Generation von den Verkündigern des Evangeliums als Unterweisung der in das Christenthum Einzuführenden fortgepflanzt wurde. Die Briefe hingegen, sämmtlich an Gläubige, an Getaufte, an *τελειοι* gerichtet, repräsentiren eine höhere, zum Theil die höchste Stufe der Unterweisung, auf welcher jene historische Grundlage vorausgesetzt, und dem freiesten, im eminenten Sinne productiven Ergusse des heiligen Geistes Raum gegeben wird."

In den beiden folgenden Capiteln wird alsdann die

nähere Erörterung obigen Satzes gegeben. Was nun die Abfassungszeit und das Verhältniß der drei ersten Evangelien zu einander betrifft, so schrieb zuerst Matthäus sein Evangelium, und zwar in hebräischer Sprache, welches er übrigens bald darauf selbst in's Griechische übersetzte; fast gleichzeitig mit Matthäus, etwas später, doch so, daß er bei seinem Hervortreten noch nicht sich darauf berufen konnte, Lukas (cf. S. 191); auf diese beiden endlich folgte Markus, welcher sich bei Abfassung seines Evangeliums sowohl der Schrift des Matthäus als der des Lukas bediente, jedoch auf eine solche Weise, daß er dabei seine Selbstständigkeit nicht aufgab (cf. S. 182 ff.). Sehr gut giebt der Hr. Verf. S. 129 f. das Verhältniß der drei ersten Evangelien zu dem vierten an. „Ist es richtig von uns angenommen," sagt derselbe, „daß die mündliche παραδοσις der heiligen Geschichte oder die κατηχησις bestimmt war, diejenigen, welche Geneigtheit zum Glauben sehen ließen, in das Christenthum einzuführen, so mußte hiebei eine gewisse Auswahl derjenigen Theile der heiligen Geschichte, namentlich derjenigen Reden Christi gemacht werden, welche gerade diesem Zwecke der εἰσαγωγη entsprachen. Es hatte Christus allerdings Manches gesagt, was als mehr esoterisch und geheimnißvoll damals schon die Erkenntniß der Mehrzahl seiner Jünger überstieg, und welches auch später nicht als Element der ersten Unterweisung aufgenommen zu werden bestimmt oder geeignet war. Namentlich gilt dieß von denjenigen Reden, in welchen er das Geheimniß seiner göttlichen Natur und seiner Menschwerdung berührte. In einer großen Anzahl seiner Reden entfaltete sich hingegen die wunderbarste Herablassung zur Fassungskraft der Jünger und des Volkes, sie waren

schon seinen unmittelbaren Zuhörern gleichsam das *λογικον αδολον γαλα* heilsamer Wahrheit gewesen, und mußten ihnen als über Alles geeignet zur ersten Unterweisung auch Anderer im Gedächtniß sein. Es mußte sich überhaupt die Auswahl des Stoffes in der gewöhnlichen *κατηχησις* nach dem Grundsatz richten, daß in sie das zur Einführung in den Glauben vorzüglich Geeignete aufzunehmen sei. Und dieser Grundsatz hat offenbar bei der Auswahl und Gestaltung des Stoffes gewaltet, wie er in unsern drei ersten Evangelien niedergelegt ist; sie sind nichts anders, als ein dreifacher Abdruck der heiligen *παραδοσις*, wie sie für die *εισαγομενοι* vorgetragen wurde. — Ganz anders verhält es sich mit dem vierten Evangelium. Es steht mit jenen dreien nicht auf einer Linie. Es ist nicht wie jene eine urkundliche Recapitulation und Feststellung des Inhalts der *κατηχησις*. Es enthält vielmehr gerade das Höchste, Tiefste und Geheimnißvollste aus den Reden Christi aufgezeichnet für die Vollkommenen, bestimmt, ihrem Glauben die höchste Vollendung zu gewähren, welche er in den gefahrvollen Anfechtungen der zweiten Periode des apostolischen Zeitalters bedurfte. Das Evangelium Johannis steht mit den Briefen des neuen Testamentes, und zwar den tiefsten und schwierigsten, auf einer Stufe, und enthält die Concentration der Erinnerungen an das am meisten Esoterische in den Reden des Sohnes Gottes, welches die Gläubigen aber damals zu stärken und im Glauben zu vollenden im Stande war."

Gehen wir nun zu den zwei letzten Abschnitten über, welche der Hr. Verf. mit Recht für das Centrum seiner Forschungen ausgiebt, zu welchem die vier ersten Abschnitte nur mehr in einem peripherischen Verhältnisse stehen.

Als das Christenthum in die Erscheinung trat, und seine die Welt umgestaltende Thätigkeit zu entwickeln begann, fand dasselbe eine Menge religiöser Vorstellungen vor, mit welchen es bald in eine theils abstoßende, theils anziehende Berührung kam, aus welcher eine Menge verschiedenartiger Häresien hervorgieng. Daß die neutestamentlichen Schriften, und darunter besonders die Briefe eine polemische Tendenz gegen die Irrlehrer der damaligen Zeit an sich tragen, ist allbekannt. Eben so bekannt ist es, daß die moderne negative Kritik die Existenz dieser in dem neuen Testamente berührten Irrlehren in die nachapostolische Zeit verlegte, um so den apostolischen Charakter und Ursprung der neutestamentlichen Schriften, welche auf diese Häresien Bezug haben, hinwegläugnen zu können. Es liegt daher am Tage, daß eine historisch-kritische Untersuchung über die in dem neuen Testamente bekämpften Häresien von der höchsten Wichtigkeit sein muß. „Denn," sagt der Hr. Verf. mit Recht (S. 232), „wenn es sich ergiebt, daß die im neuen Testamente bekämpften häretischen Tendenzen aus Elementen, welche das Christenthum schon vorfand, im apostolischen Zeitalter nicht nur entstehen konnten, sondern bei der ersten Berührung gerade in dieser hier ans Licht tretenden Form entstehen mußten — wenn es sich ferner zeigt, daß diese häretischen Bestrebungen, wie sie in der ersten Periode des apostolischen Zeitalters (vom Jahr 30—60) anheben, in der Uebergangszeit (J. 60—70) sich steigern, und in der zweiten Periode (J. 70—100) sich vollenden, unter sich selbst einen unverkennbaren, mit der geschichtlichen Aufeinanderfolge der Schriften zusammentreffenden Fortschritt darstellen — wenn sie endlich, obwohl als Vorbereitung und Vorstufe der

Secten des zweiten Jahrhunderts doch in einem höchst wesentlichen, durch ihre Alterthümlichkeit und Ursprünglichkeit bedingten Unterschied von derselben erscheinen, so wird auch von dieser Seite her eine wahrhaft historische Bestätigung der Echtheit für die urchristlichen Documente gegeben sein, welche uns nicht nur ihre Entstehung im ersten Säculum, sondern sogar ihre Entstehung in dieser Aufeinanderfolge verbürgt, in der sie nach der christlichen Ueberlieferung geworden sind."

Es werden nun in dem Folgenden die verschiedenen Irrlehren mit ihrer vorherrschend theils heidnischen, theils jüdischen Färbung nach ihrem dogmatischen und ethischen Charakter geschildert, und die sie bekämpfende Thätigkeit der Apostel dargestellt. Besonders lebhaft spricht der Hr. Verf. von der Wirksamkeit des heil. Evangelisten Johannes in den kleinasiatischen Gemeinden, gegenüber den gnostischen Häresien, und hebt die hohe Bedeutung hervor, welche das lange Apostelamt des Lieblingsjüngers des Herrn auf die Entwicklung des Christenthums ausgeübt habe. Die Darstellung des Johanneischen Christenthums giebt ihm dann Veranlassung zu einem interessanten Excurse auf die Kirche der Gegenwart, auf welchem wir den Hrn. Verf. eine Weile begleiten wollen.

„Aber freilich im Laufe der Zeiten," so knüpft er seine Betrachtung über die Kirche der Gegenwart an die Schilderung des Johanneischen Werkes an, „in denen keines Apostels Gegenwart die Kirche mehr schirmte, erwuchs in der Kirche während ihres großen Kampfes gegen die falsche Gnosis und für das Mysterium der Gottseligkeit ein mit langsam vorwärts schreitender Allmähligkeit wachsendes Uebel, eine eigentliche Verdunklung der einst durch Paulus gewonnenen, durch Johannes bestätigten Einsicht in die subjectiven Wege

des Erlösungswerkes. Jener alte Feind, der Judaismus, war als äußere Macht gefallen, und von dieser Seite schien keine Gefahr mehr zu drohen, aber war auch keine historische Anknüpfung an ihn möglich, so hat doch jene Tendenz, die ihm eigen ist, ihre psychologischen Wurzeln im menschlichen Gemüthe, wo sie, wenn es nicht durch die läuterndsten Einflüsse himmlischer Wahrheit gehütet wird, immer neu aufsprossen und emporwuchern. Ein neues, anfangs höchst unbewußtes und in demselben Maaße harmloses und entschuldbares Aufkeimen des Vertrauens auf eigene Werke, auf heilige Ceremonien, zum Theil von menschlicher Einsetzung und auf selbsterwählte Entsagungen, in Verbindung mit dem allmähligen Fixiren der ganzen Erkenntniß in traditionellen unbeweglichen Satzungen — dieß war es, woran die Kirche in den folgenden Jahrhunderten litt, wodurch sie einer Rückführung auf die ursprüngliche Lauterkeit durch paulinisches Zeugniß bedürftig wurde. Und was ist sie anders, die katholische Kirche, namentlich in der Stellung, in welche sie seit ihrem Bündnisse mit der römischen Kaisergewalt und der Aufnahme ganzer Nationen in ihren Schooß eingetreten ist, als die großartigste, göttlich-zugelassene, aber doch nicht von Gott auf ewig berechtigte Restauration alttestamentlicher Theokratie auf dem Boden des Christenthums, und damit zugleich der Versuch einer Anticipation des künftigen herrlichen Reiches Jesu Christi, in welchem Er über die verklärte Erde und die geheiligte Menschheit herrschen wird? — Sie hat eine große Bestimmung erfüllt, — vielleicht noch eine eben so große in Zukunft zu erfüllen, diese Mutter der Völker; aber sie hegte und hegt die wiedererwachten irrigen Tendenzen des alten Judaismus zugleich in ihrem Schooße,

und nachdem ihre Lenker den Mahnungen zur Läuterung, die ein Jahrtausend hindurch an sie ergingen, ihr Gemüth in steigender Hartnäckigkeit verschlossen, mußte statt der sanften und milden Umgestaltung, welche der belebende Hauch willig aufgenommener, heilender Wahrheit hätte bewirken sollen, ein endlich losbrechender Orkan die Hemmnisse gewaltsam vor sich niederwerfen und die aufgethürmten Bollwerke des Irrthums mußten durch den Posaunenschall eines neu ertönenden paulinischen Zeugnisses fallen. Zum andernmal hat Paulus das auf der Kirche lastende Joch des Judaismus zertrümmert. Aber auch das anderemal hat nach diesem Siege der schrecklichere Feind, die falsche, fessellose Gnosis ihr Haupt erhoben. War es selbst dem großen Apostel unvermeidlich, daß sein Wirken Anlaß zum Hervorbrechen der heidnischen Gnosis, daß sein in inspirirte Geistesworte gefaßtes Zeugniß in verbrecherischer Verdrehung ihre Losung wurde, wie sollte das Werk der Reformation, ein mit Sünde bedecktes Werk der sterblichen Menschen, nicht demselben Schicksale verfallen? Der Christ muß der Wahrheit die Ehre geben und bekennen, daß in der Reformation auch heilsame Schranken gefallen und in Folge des von ihr eingeleiteten Processes eine falsche, eine zum Endziel der Geschichte hinstürmende Entfesselung der Geister eingetreten ist. Die Schuld davon, daß die Reform als eine solche Katastrophe eintreten mußte, erkennt der Christ als eine Gesammtschuld, die nicht am wenigsten auf den Häuptern der alten Kirche lastet. Die Thatsache aber, daß sich der neuere Protestantismus hinsichtlich seines dogmatischen, speculativen und kirchlichen Zerfalles in einer furchtbaren Parallele mit der falschen Gnosis der ersten Jahrhunderte entwickelt hat, diese That-

sache, welche uns seit dem Auftreten Möhler's mit immer schärferem Nachdruck vorgehalten wird — wer darf es wagen, sie zu läugnen, und was ist es nun, dessen die Kirche, auf diesem Stadium angelangt, bedarf? nicht eine gewaltsame Repristination des Standpunkts, auf welchem die erste, oder zweite oder dritte Generation nach der Kirchenspaltung angelangt war, nicht ein Zurückfliehen in den Schooß der alten Kirche, welche, wenn auch in vielem Einzelnen vielfach geläutert, doch dem paulinischen Zeugniß ihr Herz und ihr innerstes Leben noch nicht wahrhaft geöffnet hat, — nicht einmal die lauterste Wiederbelebung des paulinischen Zeugnisses, welches freilich nimmermehr unter uns erlöschen darf, ist es, was ihr die Vollendung ihres Daseins gewähren kann; nein! um geläutert, um wahrhaft gereinigt zu bestehen am Ende der Tage, bedarf die Kirche Christi, daß des Johannes Geist über sie herniederkomme. Männer, denen es gegeben wird, ein johanneisches Zeugniß abzulegen, denen es gelingt, das hohe Mysterium der Menschwerdung Gottes in Jesu über Alles zu erheben und aus ihm alle Fülle der Weisheit und Erkenntniß und alle Kraft der Heiligkeit abzuleiten, sie sind die Vorboten einer bessern, einer vollendenden Zukunft der reinen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche."

Gegen diese von mehreren und zwar gerade den achtungswürdigsten und gesinnungsvollsten Protestanten festgehaltene Ansicht über die Entwicklung des Christenthums ist Manches einzuwenden. Es ist eine irrige Ansicht, wenn man aus dem Zurücktreten der paulinischen, vorzugsweise anthropologischen Auffassung des Christenthums in den Schriften der Väter eine eigentliche Verdunklung der durch Paulus gewonnenen, durch Johannes bestätigten Einsicht in die subjectiven

Wege des Erlösungswerkes folgern will. Die Errungenschaften auf dem Gebiete des Glaubens, welche von den Organen der Kirche, z. B. den Aposteln, in den Schooß derselben niedergelegt wurden, verminderten sich nicht im Verlaufe der Zeit, sondern sie flossen unverkümmert immer in lebendigem Strome fort. Aber neben der belehrenden und erbauenden Thätigkeit der kirchlichen Organe geht die apologetisirende und polemisirende gegen die Angriffe der Häretiker her, und es war daher ganz natürlich, daß die Organe der Kirche in ihren Verhandlungen und Kämpfen mit ihren Gegnern solche Fragen erörterten, welche den Gegenstand des Streites bildeten. Da nun diese Fragen, welche vom zweiten bis vierten Jahrhundert die Geister bewegten, vorzugsweise christologischer und theologischer Natur waren, so mußten auch die Untersuchungen der Väter einen solchen Charakter an sich tragen. Denn dieselben hatten nicht die Absicht, vollständige Compendien zu verfassen oder Lehrgebäude des christlichen Glaubens aufzustellen, sondern ihr Zweck bei ihrer schriftstellerischen Thätigkeit war zugleich ein praktischer; daher kann aus der nach außen gehenden Thätigkeit der Väter nicht auf die innere Thätigkeit der Kirche geschlossen werden. Umgekehrt traten später unter Augustin die anthropologischen Fragen in den Vordergrund. Wenn übrigens der Herr Verfasser S. 379 von dem genannten Kirchenlehrer sagt, „er sehe die Vernichtung des menschlichen Verdienstes und die Befreiung von der Selbstsucht nicht in einer Rückkehr zur paulinischen Einsicht in den Weg des Heils und in einer bereits so nöthigen Reform der kirchlichen Praxis, sondern in der Vernichtung der menschlichen Freiheit, ja der Persönlichkeit, und im vollendeten religiösen Fatalismus;" so hat derselbe den

großen Kirchenvater nicht in der Tiefe seines großartigen Standpunkts aufgefaßt, sondern die lutherische Vorstellung von dem Augustinischen Systeme auf ihn übergetragen. Wie kann bei dem von Vernichtung der menschlichen Freiheit, ja der Persönlichkeit die Rede sein, welcher dieselbe gegen die Manichäer so entschieden hervorhebt! Allerdings mag die letzte Consequenz seiner religiösen Betrachtungsweise fatalistisch lauten, aber diese Consequenz für sich allein ist nicht der ganze Augustinus.

Was nun aber weiterhin „die wiedererwachten, irrigen Tendenzen des alten Judaismus — Vertrauen auf eigene Werke, auf heil. Ceremonien u. s. w. — innerhalb der kathol. Kirche betrifft, welche dieselbe hegte und hegt," so hat dieser pharisäische Geist — denn worin anders besteht das Wesen des Pharisäismus? — dessen die Kirche hier beschuldigt wird, seinen Grund nicht in der Wirklichkeit, sondern vielmehr in der vorurtheilsvollen Anschauung des Hrn. Verf. Oder strebt die Kirche nicht überall auf die innere Heiligung der Gesinnung, ist ihr nicht überall das religiöse Moment das erste, in dem das sittliche sich gründet, auf dem es sich bewegt, aus dem es als aus seiner Wurzel die Lebenskraft zieht? Oder wo wird der äußern Handlung als solcher, abgelöst von ihrer Wurzel, ein Werth beigelegt? Daß hie und da bei einzelnen Individuen eine pharisäische, judaisirende Gesinnungsweise sich kund gebe, wollen wir nicht in Abrede stellen; allein dieß ist nicht auf Rechnung der Kirche zu schreiben, sondern hat vielmehr seinen Grund in der verderbten Natur des Menschen, welche nur allmählig umgestaltet und geheiligt wird. Der Hr. Verf. hat sich daher wohl mehr von der Erregtheit seines Gefühls, als von der nüchternen Besonnenheit des Verstandes leiten lassen, wenn er auf der einen

Seite von den „aufgethürmten Bollwerken des Irrthums“ der kathol. Kirche, auf der andern von „dem Posaunenschall eines neu ertönenden paulinischen Zeugnisses“ Luthers und seiner Gehülfen spricht. — Desgleichen müssen wir protestiren, wenn die Thätigkeit des heil. Apostels Paulus und die Luthers insofern auf eine Linie gestellt wird, als ob beide zum Hervorbrechen der heidnischen Gnosis Anlaß gegeben hätten. Denn Luther gab nicht bloß dazu Anlaß, sondern in seiner Thätigkeit und Persönlichkeit ist schon dazu der Keim gelegt, der bloß der zeitlichen, naturgemäßen Entwicklung bedurfte, um seine Früchte zu tragen. — „Um geläutert, um wahrhaft geläutert zu bestehen am Ende der Tage, bedarf die Kirche Christi, daß des Johannes Geist über sie herniederkomme!“ Also des Johannes Geist soll auf die Kirche herniedersteigen! Wir Katholiken lesen nirgends in der heil. Schrift, daß der Geist Petri, Pauli oder Johannis der Kirche verheißen worden sei, aber wir vertrauen auf das Wort Christi, welcher seiner Kirche versprochen hat, bei ihr zu bleiben bis ans Ende der Tage, und der uns auf den heiligen Geist hingewiesen hat. In dem Geiste Christi, oder dem heil. Geiste ist der Geist aller heil. Apostel enthalten, und wir brauchen nicht mehr auf ihn zu warten, sondern er ist schon längst mitten unter uns. Will man einmal eine sog. petrinische, paulinische und johanneische Richtung auseinanderhalten, so darf man doch nicht glauben, als ob diese Richtungen einmal in der Kirche zeitlich auseinandergelegen seien. Vielmehr mußte die Kirche als die Mutter so vieler, an Nationalität, Bildung &c. verschiedener Kinder von jeher dem einen mehr in dieser, dem andern in jener Richtung nahe treten. Ja man kann sagen, in jeder ein-

zelnen Gemeinde, wenn sie nicht anders ganz verwildert, sondern in ihrer normalen religiös-sittlichen Verfassung ist, wird es Glieder geben, die auf sog. petrinischem, paulinischem und johanneischem Standpunkte stehen. Die johanneische Kirche, von welcher der Hr. Verf. spricht, wird ihren Zweck nie erreichen, und daher auch nie eintreten. Auch wird die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt und zeitlichen Erscheinung immer aus mehr und weniger Vollkommenen, aus würdigen und unwürdigen Gliedern bestehen, die Scheidung hat sich Gott vorbehalten. Die Theorie des Hrn. Verf. trägt eher dazu bei, die unheilvolle Spaltung der Kirche zu verlängern. Denn wenn die getrennten Theile so lange sich von einander absondern sollen, bis die Idee des Hrn. Verf. realisirt ist, so wird das Ziel der Wiedervereinigung noch in weiter Ferne schweben. Je mehr der Hr. Verf. seine Betrachtung der concreten Wirklichkeit, der Menschheit in ihren verschiedenen Gestaltungen, und der Bestimmung der Kirche, diese Menschheit zur Gottähnlichkeit durch die ihr von dem Herrn verliehenen Mittel umzugestalten, zuwenden wird, desto mehr wird er die Unfruchtbarkeit dieser Idee einsehen, seinen Blick von der grauen Zukunft abwenden und auf die Gegenwart mit ihren vorliegenden Problemen einzuwirken suchen.

Unter mehreren andern Punkten, in denen Ref. mit dem Hrn. Verf. nicht übereinstimmt, wollen wir nur einige wenige herausheben. S. 197 f. macht derselbe der Kirche den Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen die judenchristliche Gemeinde, welche durch ihr gewaltthätiges, uniformirendes Benehmen von ihr abgestoßen worden sei. Allein hiebei ist vor Allem zu bedenken, daß in der altchristlichen Zeit auf Gegenstände des Ritus und Cultus mehr Gewicht gelegt wurde, als von

Protestanten neuerer Zeit, und daß daher das der Kirche immanente Streben nach Einheit sich auch auf solche Punkte erstreckte, die nach der Ansicht Vieler unserer Zeit kaum noch auf der Peripherie liegen. Ueberhaupt ist die Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem in göttlichen Dingen erst neueren Ursprungs.

Derselben Ungerechtigkeit soll sich die Kirche nach S. 273 auch gegen die Montanisten schuldig gemacht haben, für welche der Hr. Verf. große Sympathien an den Tag legt. Daß derselbe den Montanismus „für nichts anders, als den an sich berechtigten, von den Häuptern der Kirche nicht ohne Härte und Unwahrheit zurückgewiesenen Versuch nennt, die Permanenz der ursprünglichen Geistesgaben und die allerhöchste Strenge des sittlichen Ernstes in der Christenheit zu bewahren," hat uns um so mehr befremdet, als derselbe an mehreren andern Stellen, besonders, S. 250 „die ursprüngliche Fülle der Geistesgaben, die erste schöpferische Wirkung des heil. Geistes seit dem Dahinsterben der Apostel nicht allmählig, sondern fast plötzlich zu einem Minimum zusammensinken" läßt, und zwar unserer Ansicht nach nicht mit vollem Rechte. Denn was berechtigt uns, aus den wenigen Schriften der apostolischen Väter, in denen allerdings nicht mehr der gewaltige Geist der Apostel weht, ein Sinken, ja ein fast gänzliches Verschwinden sämmtlicher Geistesgaben zu folgern? Die Abfassung schriftstellerischer Werke, auf welche der Hr. Verf. als Protestant so großes Gewicht legt, war in der alten Kirche nicht von so hoher Bedeutung, vielmehr stand das kirchliche Leben oben an. Und wer kann in der Geschichte eines heil. Ignatius und Polykarp die hohen Muster eines großartigen, gotterfüllten Geistes

verkennen? Zu den Geistesgaben gehört auch die Wundergabe, welche auch nach der apostolischen Zeit in voller Wirksamkeit blieb. — S. 375 hegt der Hr. Verf. die Ansicht, als ob Ephräm als Diacon kein Recht zu predigen gehabt habe. Allein das Predigtamt gehörte schon in der ersten Zeit zu dem Berufe des Diaconats, wozu der Beweis bereits aus dem N. T. geliefert werden kann. Aus späterer Zeit ist der hl. Athanasius anzuführen.

Der sechste Abschnitt beschäftigt sich mit der Lösung der beiden wichtigen Fragen: 1) Worauf beruht die absolut einstimmige und ausnahmslose Anerkennung der Homologumena in der alten Kirche, die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts auch dem vollendesten Skeptiker klar wird, wann und wie ist sie entstanden? 2) Wie war es möglich, daß die Antilegomena, falls sie ächt sind, die Aufnahme in den Canon nicht gleichzeitig mit jenen, sondern erst Jahrhunderte später erhielten? Der Raum dieser Blätter gestattet uns nicht, dem Hrn. Verf. in dieser Untersuchung, welche vortrefflich gelungen ist, noch weiter zu folgen.

Fassen wir nun unser Urtheil über vorliegende Schrift kurz zusammen, so müssen wir dieselbe zu den ausgezeichnetsten Leistungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik zählen. Der Hr. Verf. hat seinen Stoff tief durchdrungen und sich durch langes Studium eine klare und richtige Anschauung von dem Zustande und Geiste der alten Kirche erworben; dazu standen ihm zu Gebote ein großer Scharfsinn und eine glückliche Combinationsgabe, und was vor Allem hervorzuheben ist, ein frommes, religiöses, echtchristliches Gemüth, das ihn befähigte, sich von den modernen Vorurtheilen in hohem Grade loszureißen und in den Geist der

ersten Zeiten sich hineinzuleben. Neben der sorgfältigen Benützung der protestantischen Literatur hat derselbe mehr als die meisten seiner Confessionsgenossen die Leistungen katholischer Gelehrten beachtet; aufgefallen ist uns übrigens, daß derselbe weder von einem Richard Simon, der ihm doch so nahe gelegen wäre, noch von Feilmoser Notiz genommen hat. Möge der Hr. Verf. in der vorurtheilslosen, unbefangenen Würdigung des christlichen Alterthums viele Nachfolger finden, möge der Geist der ersten Jahrhunderte immer mehr unter den gläubigen Protestanten lebendig werden: dann wird der Hr. Verf. mit seinem irenischen Streben gewiß nicht isolirt stehen, sondern zahlreiche Theilnehmer finden, welche dem immer weitern Umsichgreifen der Negation gegenüber ihren kirchlichen Bestrebungen eine festere, unerschütterliche Grundlage zu verschaffen sich bemühen werden.

Dr. Brischar.

3.

Magdeburg nicht durch Tilly zerstört. Gustav Adolph in Deutschland. Zwei historische Abhandlungen von Albert Heising. Berlin 1846. Verlag der Eyssenhardt'schen Buchhandlung. IV. 187 S. 8.

Die verehrl. Leser dieser Zeitschrift werden sich wohl noch eines Aufsatzes in den historisch-politischen Blättern erinnern, in welchem merkwürdige Aufschlüsse über die Eroberung und Zerstörung Magdeburgs mitgetheilt wurden. Die erste der beiden Abhandlungen nun, welche uns in vorliegender Schrift geboten werden, hat den Zweck, die wichtigen Documente, welche in den genannten Blättern zur öffentlichen

Kenntniß kamen, historisch zu begründen. Die zweite Abhandlung soll uns ein historisch treues Bild von dem Schwedenkönige Gustav Adolph geben, welcher in neuester Zeit bekanntlich wieder eine so große Bedeutung erhalten hat, um „den Heiligenschein zu verscheuchen, den in vielen deutschen Ländern lutherische Theologen zwei Jahrhunderte hindurch ihm erhalten haben." Da diese Schrift also dazu dienen soll, die tief eingewurzelten und sorgfältig gehegten Lieblingsmeinungen und mit der Muttermilch eingesogenen Vorurtheile bei einem großen Theile des deutschen Leserkreises zu verdrängen und der nackten, harten Wahrheit Eingang zu verschaffen; so glaubt der Hr. Verf. den etwaigen Vorwurf, diese Blätter nur von engherzigem, confessionellem Standpunkte aus geschrieben zu haben, zurückweisen zu müssen, und zwar glaubt er dieß um so entschiedener thun zu können, da er für die Geschichte keiner der religiösen Partheien, welche sich bis heute einander gegenüber stehen, irgend eine Vorliebe gewonnen habe.

„Die Geschichte soll nicht den Partheizwecken dienen; deßhalb hat mich weder das unendliche Schicksal, von dem die Magdeburger heimgesucht wurden, verleitet, die Geschichte desselben in anderer Weise niederzuschreiben, als sie sich mir nach gründlicher Forschung dargestellt hat, noch konnten mich die mannigfachen Liebenswürdigkeiten und das Genie Gustav Adolph's verführen, seine Thaten mit trunkenen Augen zu betrachten."

Gehen wir nun auf den Inhalt beider Abhandlungen etwas näher ein. Nachdem der Hr. Verf. S. 3—65 die politischen Verhältnisse der Stadt Magdeburg, die Veranlassung der Belagerung derselben durch Tilly, die Verhandlungen

dieses Feldherrn mit der belagerten Stadt, um sie ihrem drohenden Untergange zu entreißen beschrieben, und besonders die wichtigen Actenstücke, welche den versöhnenden, milden Geist Tilly's und die halsstarrige, durch die Prediger aufgeregte und genährte Gesinnung eines großen Theils der Bürgerschaft in's hellste Licht setzen, ausführlich mitgetheilt und die Eroberung und den Untergang der unglücklichen Stadt geschildert hat, geht er S. 65 zur Beantwortung der wichtigen Frage über: Wer hat Magdeburg zerstört? „Schweden und Deutsche," sagt der Hr. Verf., „welche mit ersteren in Verbindung standen, haben die Eroberung Magdeburgs ausgebeutet, das Volk gegen Kaiser und Liga aufzuhetzen. Die ganze Schwere des Unheils warf man auf den blutdürstigen Tilly und seine vom schrecklichen Fanatismus zur unmenschlichen Grausamkeit getriebenen Schaaren. Der Protestantismus hat den Katholicismus in Deutschland in literarischer Hinsicht bei weitem überflügelt, so daß er längst der wortführende Theil unserer Nation geworden ist und nur daher möchte es zu erklären sein, daß noch selbst nach Ablauf zweier Jahrhunderte jene Ansicht so sehr selbst bei wissenschaftlichen Männern vorherrschend ist, daß die deutsche Nation sich bis heute geschämt hat, den Namen Tilly in ihrer Geschichte aufgezeichnet zu finden, daß Tilly bei einem großen Theile unsers Volkes gleichbedeutend ist mit Alarich, Attila oder Dschingis Khan." Nach diesen und mehreren andern ähnlichen Reflexionen wirft nun der Hr. Verf. die Fragen auf: „War es im Interesse Tilly's, die Stadt zu zerstören? Oder hat Tilly, oder haben seine Truppen Magdeburg aus Fanatismus der Zerstörung preisgegeben?" Beide Fragen werden verneinend beantwortet (S. 67—83), und

S. 83—114 dann der Beweis geliefert, daß die Stadt durch die Belagerten selbst absichtlich zerstört worden sei, um sie nicht in den Händen der katholischen Feinde zu lassen. S. 114—118 endlich folgt das Urtheil über Tilly's lange verkannte Persönlichkeit. „Tilly ist ein Ehrenmann, wie ihm die deutsche Nation Wenige an die Seite zu stellen hat. Die Deutschen mögen stolz sein, daß er ihnen angehört . . . . . Alle Feldherrntugenden hat Tilly durch keine Leidenschaft verdunkelt; von Jugend auf an Enthaltsamkeit gewöhnt, blieb er ihr treu bis an's Ende seines Lebens. Im hohen Alter konnte er sich rühmen, kein Weib berührt, keinen Rausch erfahren, keine Schlacht verloren zu haben. Gewiß ein Beweis seines starken Geistes." Daß Tilly ein religiöses Bedürfniß fühlte und sich eng an eine positive Religion und zwar den Katholicismus klammerte und seine Interessen vertheidigte, kann ihm die Nachwelt nicht nur nicht zum Vorwurfe machen, „weil im 17ten Jahrhundert Jeder das Bedürfniß einer positiven Religion fühlte, und man also nicht voraussetzen kann, daß Tilly eine Ausnahme machen werde," sondern es würde ihm auch noch im 19ten Jahrhunderte zu größerer Ehre gereichen, als wenn er einer s. g. Vernunftreligion huldigte, welcher der Hr. Verf. zugethan zu sein scheint.

Die Abhandlung über Gustav Adolph ist kürzer gehalten. Zuerst schildert der Hr. Verf. die Wirksamkeit dieses kriegerischen und ehrgeizigen Monarchen vor seinem Auftreten in Deutschland und beleuchtet das Manifest, welches derselbe zur Rechtfertigung seines feindlichen Einfalls in die deutschen Länder erließ, auf scharfe, aber treffliche Weise, und schließt dann die Kritik dieses Manifestes mit den Worten: „Man sieht sich also gezwungen, auch heute noch das

Urtheil eines gewiß beachtenswerthen Schriftstellers, der selber in mehr als einer Beziehung mit G. Adolph zu vergleichen ist, zu wiederholen; ich meine das Urtheil Friedrichs II., welches derselbe in den Memoires de Brandenbourg über dieses Manifest fällt: es sei ein Meisterstück königlicher Sophisterei, dasselbe enthalte keine triftigeren Gründe zum Kriege, als Karl II. von England zum Kriege gegen Holland gehabt; aber die Forderung Oxenstierns auf dem Convent zu Frankfurt, „Pommern an Schweden abzutreten," sei der wahrhafte Commentar zu diesem Manifest. Was die Geschichtschreiber von der beabsichtigten Befreiung des Protestantismus vom kaiserlichen Joch von ihm preisen, gehört der Dichtung an; diese romantische Idee wurde ihm später von den Theologen untergeschoben, als man seine Reden und Proclamationen las, die er mit meisterhafter Gewandtheit abzufassen wußte, er selbst aber den Bewunderung und Mitleiden erregenden Tod gefunden hatte. Wenn überhaupt die Fürsten Europa's im 17ten Jahrhundert mit klaren Augen die Vortheile dieser Welt wahrzunehmen wußten, so ist man um so weniger berechtigt, den König von Schweden in die Klasse der Kreuzfahrer des 12ten Jahunderts zu setzen, als er sich bis zum deutschen Kriege weder als ein so empfindsamer Schwärmer für die Religion, noch auch, und dieses viel weniger, als einen großmüthigen Helfer in der Noth gezeigt hatte." Hierauf werden des Eroberers Kriegszüge durch Deutschland erzählt und seine ehrgeizigen Plane, welche auf die Unterwerfung Deutschlands und die Kaiserkrone abzielten, aus seinen Aeußerungen und seiner Handlungsweise nachgewiesen. Die Abhandlung schließt dann mit Räsonnements über die verschiedenen nachtheiligen Folgen, welche

die Landung des Königs in Deutschland nach sich zog, welchen Reflexionen wir von Herzen beistimmen.

So möge denn vorliegende Schrift des Herrn Verfassers, der wir von Anfange an bis zum Ende mit großem Interesse gefolgt sind, ein recht zahlreiches Publikum finden! Eine Gleichgültigkeit für solche historische Fragen, welche hier erörtert werden, würde Niemanden zum Lobe gereichen. Beide Abhandlungen sind anziehend und mit Geist geschrieben, und es spricht sich in denselben eine kräftige, patriotische Gesinnung aus. Wenn auch die zweite Abhandlung einen geringeren historischen Werth hat, als die erste, welche viele alte historische Notizen und Documente enthält, so wird sie doch auch ihren Zweck bei allen denjenigen, welche keine Geschichtskenner ex professo sind, sondern deren historische Kenntnisse sich mehr nur auf die gewöhnlichen Hülfsmittel der Geschichte stützen, nicht verfehlen und zur Berichtigung des historischen Urtheils über Gustav Adolph und den dreißigjährigen Krieg beitragen.

Dr. Brischar.

4.

Die Mariensagen in Oestreich. Gesammelt und herausgegeben von J. P. Kaltenbaeck. Wien 1845. Verlag von Ignaz Klang. Preis: fl. 2. 42 kr.

Die Oestreicher sind bekanntlich nicht die Schreibseligsten, wie der nächste beste Meßkatalog ausweist; dafür liefern sie, wenn sie sich einmal zum Schreiben entschlossen haben, nichts Alltägliches, dem bewährten Satze folgend: „Non multa,

sed multum.“ Das einzige Buch, welches uns hier vorliegt, wiegt einen ganzen Stoß unserer anderweitigen frommen Literatur auf, die bereits auf dem Punkt ist, nicht mehr in die Tiefe, sondern einzig in die Breite zu gehen. Zwar geht der Hr. Verfasser bei der Sammlung seiner Mariensagen durchaus nicht von einem theologischen oder erbaulichen Gesichtspunkte aus; daß wir sie aber von einem solchen Standpunkte aus betrachten und deßwegen zur frommen Literatur im weitern Sinne rechnen können, erhellt schon aus dem Gegenstande.

Der Werth dieses Werkes ist bereits von gewichtiger Seite gebührend gewürdiget worden; wir stimmen ganz und gar in das dort gezollte Lob ein. Die Winke insbesondere, welche Hr. Kaltenbaeck in dem Vorworte als Beitrag zur richtigen Beurtheilung des historischen Werthes der religiösen Sagen und Legenden gibt, müssen trefflich genannt werden. Nicht nur, daß er im Allgemeinen die enge Beziehung der religiösen Sage zur der Zeit ihrer Entstehung ins Licht gesetzt; vielmehr hat er auch die Unterschiede der geistigen Physiognomie, welche die verschiedenen (Marien-) Sagen tragen, mit scharfem Blicke herausgefunden und die tiefer liegende Ursache davon in dem verschiedenen Charakter der Zeitperioden gezeigt. „Jedes Jahrhundert hat wie im Leben und Wirken überhaupt, auch in der Sage und Legende sein bestimmtes Gepräge; tritt in dem einen der religiöse, tiefgläubige Sinn als herrschend hervor, so stellt sich in dem andern die sittliche oder politische Richtung überwiegend heraus.“

Im Allgemeinen treten Legenden von Gnadenorten und wunderthätigen Bildern in größerer Zahl, besonders da

auf, wo nach den Tagen allgemeiner Plage und Trübsal die Völker mürbe gemacht und sich beugend unter die gewaltige Hand Gottes die Hülfe von oben suchen. Wie Schiffer, die in brausenden Wogen die Fährte verloren, nach den Sternen oben blicken, um Richtung und Bahn wieder zu erhalten, so blicken die Sterblichen in ihrer Noth zum „Stern im Lebensmeere" auf. Deßwegen beginnt namentlich um die Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts nach den Drangsalen des dreißigjährigen Religionskrieges eine ziemlich reiche Literatur der Wallfahrtsorte und Gnadenbilder — eine Literatur, von welcher der Verfasser mit Recht sagt, daß sie bisher mit großem Unrechte unbeachtet liegen geblieben sei, indem hier nicht nur der Historiker, dem es um treue Darstellung der Zustände seines Volkes zu thun sei, sondern auch der Arzt, der nach den vorherrschenden Krankheiten einzelner Zeiträume sich umsehen und die Wirkungen des Glaubens und Vertrauens kennen lernen wolle, reiche Ausbeute finden könne.

Der verschiedene Charakter der Mariensagen aber wird durch den Unterschied der Zeiten, wie der Hr. Verfasser nachweist, dadurch begründet, daß z. B. in den ältesten Ueberlieferungen Maria als Schützerin der Gläubigen im Kampfe gegen die Ungläubigen, oder als Retterin aus der empörten Fluthen Noth; später, namentlich vom zwölften bis vierzehnten Jahrhundert, als diejenige erscheint, welche in unwirthbaren Gegenden, auf hohen Bergen und in dichten Wäldern verehrt sein will. „Als sodann im fünfzehnten Jahrhundert die Hussitenstürme beginnen, und in den Tagen des Lutherthums, bleibt das Gnadenbild unversehrt bei allen Versuchen es zu vernichten. Die Flammen verzehren es nicht, Schwert und Beil versagen den Dienst, und der ruchlose

Bilderstürmer findet seine Strafe. So tritt Maria in ihren Gnadenbildern siegend in die Zeit herüber, welche sich dem alten Glauben wieder zuwendet, und ist bei dem namenlosen Unglücke, das die langen Kriege herbeigeführt haben, die Hülfe in der Noth (Mariahülf!), die Zuflucht der Kranken, die Trösterin der Betrübten, die da Thränen vergießt über das Elend der Menschen, und Todesbläße im Angesichte zeigt bei dem Nahen des Ungerechten!" In dieser Weise deutet der Hr. Verfasser das äußere Verhältniß der Legende zu ihrer Zeit an.

Die Hauptfrage ist nun aber, wie sich Hr. Kaltenbaeck zu dem von ihm so reichhaltig gesammelten Stoffe der östreichischen Mariensagen verhalte; ob er, von einem rein objectiven Standpunkte ausgehend, ihn gelassen, wie er sich vorfand, oder ob er ihn in modernem Sinne bearbeitet. Wollte er den letzten Weg einschlagen, so hatte er den ganzen literarischen Janhagel zum Vorgänger und Muster und konnte des Beifalls von mancher sogar angesehenen Seite gewiß sein.

Aber mit glücklicher Ueberwindung der Versuchung nimmt er die Sage auf, ganz wie er sie vorfindet, ohne nur im Geringsten daran nach den Inspirationen der Willkühr oder des verdorbenen Geschmackes zu rütteln und zu schütteln. Im Gegentheil spricht er sich über die allen Genius der Geschichte verläugnende moderne Mißhandlung der religiösen Sage, welche sowohl in der Erdichtung neuer, als in der willkührlichen Veränderung der vorhandenen besteht, in einer wahrhaft classischen Weise aus. Für weit gefährlicher sogar, als die offenen Feinde, mit ihren höchsteigen erfundenen Legenden, „aus welchen der Geist der Lüge wie ein Pesthauch fährt," hält er die scheinbaren Freunde, die nach Stoff

und Materie jagen, den Geist aber nicht nur nicht begreifen, sondern geradezu tödten; welche „die kühnen kräftigen Spitzbögen der Vergangenheit niederreißen und ein kaltes zeitgemäßes Quadratsälchen an die Stelle treten lassen." In That und Wahrheit aber sei sowohl die Erfindung als die willkührliche Aenderung der Sage ein Ausdruck der modernen Frivolität, weßwegen auch beide Richtungen nicht anders als zerstörend wirken könnten.

Die Zahl der gesammelten Mariensagen beläuft sich auf 150, von welchen aber bloß 141 dem östreichischen Sagencyclus angehören. Darunter herrscht die größte Mannigfaltigkeit; nur in dem Punkte stimmen sie überein, daß sie sämmtlich sowohl die Gnade als die Größe der Gottesmutter offenbaren, und unverändert, wie sie sich darboten, aufgenommen sind, was auch aus dem einfachen, alle Reflexion ausschließenden, oft rührend naiven Tone der Darstellung hervorgeht, der nur selten, wie z. B. in der anmuthigen Legende von Maria „zur Himmelspförtnerin" (S. 41 ff.) reicheren poetischen Schwung annimmt.

Der Hr. Verfasser deutet in dem Vorworte auf eine Cultur- und Sittengeschichte hin, die er sich zu bearbeiten vorgenommen habe. Da er durch vorliegendes Buch und die in dem Vorworte ausgesprochenen Ansichten eine tüchtige Bürgschaft seines Berufes zum Geschichtschreiber leistet, so hat man Ursache, Treffliches von ihm zu erwarten.

Ref. glaubt, daß sich ähnliche Sammlungen, wie die vom Hr. Verfasser veranstaltete, auch in den übrigen deutschen Gauen bewerkstelligen ließen, und zwar mit nicht minderem Nutzen. Je reichhaltiger aber die Sammlungen wären, eine desto evidentere Probe müßten sie geben für die

von Hr. Kaltenbaeck aufgestellten Ansichten über die Entstehung der Mariensagen und Gnadenörter, so wie über deren Verhältniß zur Zeit ihrer Entstehung.

Mast.

5.

Der Orden der barmherzigen Schwestern. — Uebersicht seiner Entstehung, Verbreitung, Gliederung, Leistung, Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit in der Gegenwart. Von J. Eremites, Doctor der Medicin und Chirurgie. Schaffhausen, Hurter. 1844. 3 fl.

Wenn einmal Etwas vom Zeitgeiste in Verruf erklärt ist, so wird es gefürchtet und gemieden wie eine ansteckende Krankheit; man wagt es gar nicht mehr, ihm nur nahe zu kommen, um es zu besehen, ob es wirklich so gefahrdrohend sei — sondern es ist und bleibt verurtheilt, so gut es auch an und für sich sein, und so sehr es sich auch schon mehrfach unzweifelhaft als gut bewährt haben mag. So ist's, wie überhaupt mit vielen katholischen Institutionen, insbesondere mit der der barmherzigen Schwestern. Nach so vielfachen Expositionen des Wesens und Geistes dieser geistlichen Genossenschaft, z. B. von Sintzel (Leben und Geist der ehrwürdigen Louise von Marillac), Droste-Vischering (2te Ausgabe, Münster 1838), Brentano, Dr. Bartholomä (außerdem in mehren kleinen Schriftchen über sie) — nach so vielen Erprobungen ihrer Vorzüglichkeit, die sich ohne Ausnahme

überall, wo sie eingeführt worden, in jeder Beziehung ergeben — weiset man sie noch vielfach als eine nicht der Beachtung werthe Klosterinstitution, oder gar als gefährliches Werkzeug des sog. Ultramontanismus von der Hand, wo sie doch so viel Segen stiften könnten. Hat man sich ja vor noch nicht langer Zeit nicht entblödet, in öffentlicher Ständekammer zu sagen: die barmherzigen Schwestern mögen an sich recht sein für Krankenpflege, aber — mit den barmherzigen Schwestern fange man an, und mit den Jesuiten höre man auf (nämlich sie ins Land einzuführen). Allein soll man denn sein Urtheil über irgend eine, und zumal eine so wichtige Sache durch das Gerede und die Abneigung der Ignoranz sich bestimmen lassen? — Wer nun über die Frage der barmherzigen Schwestern sich eine wahrhafte und tiefer gehende Aufklärung verschaffen will, nehme vorliegendes Werk zur Hand. Der Verfasser, wie verlautet, ein durch Erfahrung und Studien bekehrter Liberaler, der darum das neue Heidenthum so gut kennt, in der Theologie und im Jus ebenso gut bewandert als in der Medicin, von dem wir schon mehre bedeutende literarische Arbeiten haben — geht hier — mit Benützung der früheren Schriften über die barmherzigen Schwestern, bis auf die tiefsten Fragen zurück, welche Kirche und Staat heute bewegen; und entwickelt dann hieraus in kräftiger, körniger Sprache, nur oft etwas hartem Style, die Grundsätze der christlichen Armen- und Krankenpflege, welchen er nicht ermangelt eine helle Beleuchtung zu geben durch Vergleichung mit dem gewöhnlichen politischen Armenwesen, namentlich in England und Frankreich. Zu Beurtheilung der Wirksamkeit der barmherzigen Schwestern sind reiche Details von Urtheilen, Rechnungen u. s. w. aus

Hospitälern, Waisenhäusern Beschäftigungsanstalten, d. h. von ihren Verwaltungen, Vorständen, Aerzten, angeführt, und insbesondere noch alle etwaige Einwendungen und Beschuldigungen gegen sie (also damit auch die Faseleien „eines Hospitalsarztes" über sie, Stuttgart, Metzler, 1845) als nichtig erwiesen, in sechs Hauptstücken; und in einem besondern Hauptstück ist gehandelt von der Art und Weise der Verpflanzung des Ordens in irgend ein Land, oder eine Diöcese. Die Beilagen, acht an der Zahl, geben die Statuten des Ordens in Straßburg und Baiern, ebenso die zur Einführung der Schwestern in Baden entworfenen (soviel bekannt, sind wirklich einige Schwestern in Freiburg schon eingezogen), und mehre besondere Verträge mit dem Orden für Uebernahme von Irrenhäusern u. s. w. in Frankreich. — Das Werk ist aber auch überhaupt eine umfassende Erörterung der heutigen Fragen über das Armenwesen für sich schon, wenn man auf die barmherzigen Schwestern gerade nicht besonders eingehen wollte; und sofern jedem christlichen Beamten zu empfehlen.

Allen, die diesen Orden noch mit scheelen Augen ansehen, Katholischen sowohl als Protestanten, muß man zurufen: lernet ihn einmal kennen — und die, welche lästern, was sie nicht kennen, bloß weil es katholisch ist, aber so gerne von christlicher Liebe schwatzen, frage ich billig, ob das Liebe sei, den Nächsten zu verurtheilen, ohne daß man ihn kennt oder kennen will? Ich dächte, die frei forschenden und Alles prüfenden Protestanten sollten sich nicht zweimal auffordern lassen, diese unter den Katholischen neuerer Zeit so reißend sich ausbreitende Institution wenigstens näher kennen zu lernen. Aber um so mehr geziemt es sich für alle

Katholischen, die zu den Tagesfragen ein Wort mitzusprechen, und an den Zeitleiden Etwas mitzutragen und mitzuhelfen haben, daß sie sich über die Genossenschaft der barmherzigen Schwestern gründlich unterrichten, wozu ihnen unser Werk am meisten dienen wird. Was mir vor Allem für dieselben als empfehlend zu beachten zu sein scheint, ist noch dieses, daß die Schwestern selbst nirgends sich auf- oder vordrängen, oder nur das Verlangen zeigen, eingeführt oder aufgenommen zu werden, um Großes wirken zu können: — sondern sie folgen bloß, wo man sie ruft und erbittet, ja sie stellen noch gemessene Bedingungen, ehe sie einen Ruf annehmen — damit ihre Liebesarbeit und ihr Heldenwerk nirgends als etwas Aufgedrungenes oder Aufgelastetes erscheinen möge und könne. Für Protestanten, die dennoch so gerne das Gespenst der Proselytenmacherei dahinter fürchten, sei namentlich noch bemerkt, daß diese Furcht nicht nur auch in diesem Werke als ungegründet nachgewiesen, sondern noch durch eine Menge ganz neuer Zeugnisse von Personen, die darüber Erfahrungen haben müssen, weil es Angestellte, und oft protestantische Angestellte der Hospitäler u. s. w. sind, — mitgetheilt im „Katholik" Decbr. 1845 — widerlegt und zerstreut ist.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,
Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der K. Universität Tübingen.

Achtundzwanzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1846.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien, bei Braumüller und Seidel, so wie bei Gerold und Sohn.
Prag, Crebner.

Gedruckt auf Schnellpressen in der Guttenberg'schen Buchdruckerei
in Stuttgart.

I.

Abhandlungen.

1.

Die alte und die neue Scholastik.

Erster Artikel.

Verhältniß der neuen zur alten Scholastik.

Die Aufgabe, die ich mir gestellt und in der Ueberschrift bezeichnet habe, zerfällt in zwei Theile. Zunächst handelt es sich um das Verhältniß der beiden wissenschaftlichen Erscheinungen selbst, wovon die Rede ist, zu einander, es fragt sich, warum eine gewisse theologische Richtung der Gegenwart mit dem Namen Scholastik, redivive, neue Scholastik, belegt werde, ob diese Bezeichnung richtig sei. Sodann sind beide Scholastiken, d. h. die Scholastik überhaupt, nach ihrem wissenschaftlichen Werth an sich zu betrachten, wobei dann von selbst ihr Verhältniß zu der ihr feindlichen Wissenschaft der Gegenwart Erörterung und Beleuchtung findet. Für dieses Mal ist nur vom Erstern die Rede.

1. Es kann sich vor Allem fragen, welche Männer der Gegenwart als Wiederhersteller und Pfleger der alten Scholastik

zu bezeichnen seien. Diese Frage ist, inwiefern, streng genommen, alle katholischen Dogmatiker, welche die Dogmatik wissenschaftlich behandeln, hieher gehören, nicht leicht zu beantworten; indeß liegt daran wenig; es wird nicht weit gefehlt sein, wenn als die Hauptrepräsentanten dieser wissenschaftlichen Richtung die drei neuesten Dogmatiker, Perrone, Staudenmaier und Kuhn bezeichnet werden; jeden Falls wird man in den Schriften dieser Männer Das vollständig finden, was man als neue Scholastik zu bezeichnen pflegt.

Indem ich versuche, die Prinzipien kurz darzustellen, von welchen die wissenschaftlichen Leistungen der genannten Dogmatiker getragen sind, beginne ich mit dem Neuesten, der Dogmatik von Kuhn. Kuhn hat schon früher in etlichen Abhandlungen seine dogmatischen Grundsätze ausgesprochen und die Prinzipien genannt, welche nach denselben der katholischen Glaubenswissenschaft zu Grunde liegen müssen. In der kürzlich erschienenen Einleitung zur Dogmatik, wo eben die hieher gehörigen Fragen zu erörtern sind, hat er dieselben unverändert beibehalten; und weil sie hier im Zusammenhang des Ganzen und in allseitiger Begründung erscheinen, so gebe ich sie nach eben dieser Darstellung. Hiernach aber lassen sie sich kurz auf folgende zwei Hauptsätze zurückführen:

1) Es gibt ein Wissen von dem Inhalt des christlichen Glaubens.
2) Ausgangspunkt und Prinzip dieses Wissens ist der (kirchliche) Glaube selbst, und Inhalt desselben die (kirchlichen) Dogmen.

Diese beiden Sätze sind gleich wichtig, und muß der eine ebenso festgehalten werden, wie der andere. Zuerst haben wir den letzten näher zu betrachten. Schon das

Motto, das der Kuhn'schen Dogmatik voransteht, das Augustinische Fides praecedit intellectum und das dem Aristoteles zugeschriebene nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu *) deutet an, man habe hier eine Wissenschaft zu erwarten, wo der Inhalt des Wissens ein Gegebenes, nämlich die kirchlichen Dogmen, und der Ausgang desselben ein An- und Aufnehmen, nämlich der Glaube, ist. So heißt es dann auch in der Vorrede: „Die Glaubenswissenschaft wird ihren Zweck um so vollständiger erreichen, je enger sie sich an den Glauben anschließt und ihn in seiner ursprünglichen Reinheit und Integrität, wie er durch die Kirche auf uns gekommen ist, zur Voraussetzung nimmt." „Von diesem Glauben", fährt der Verfasser fort, „ein immer umfassenderes und tieferes Wissen zu gewinnen, ist das Ziel, nach dem ich seit Jahren unablässig gestrebt, und worauf ich meine besten Kräfte fortwährend verwendet habe." Dasselbe wiederholt sich im Buche selbst. Der Prozeß, wie das Wissen vom Inhalt des christlichen Glaubens entstehe, wird §. 12, S. 129 so angegeben: „Als feste Voraussetzung haben wir auf unserm Standpunkt nicht nur den in den ursprünglichen Quellen enthaltenen Glauben, den geoffenbarten Inhalt an und für sich, sondern auch das ursprüngliche und das kirchliche Bewußtsein von ihm in seiner fortschreitenden stetigen Entwicklung, oder vielmehr, da wir nur mittelst des letztern von jenem Inhalte wissen, zunächst eben dieses kirchliche Bewußtsein im weitern Sinne, mit

1) Verbaliter und in so allgemeinem Sinne findet dieser Satz bei Aristoteles sich nicht. Was man etwa dafür nehmen könnte, ist in der Schrift de Sensu c. 6 folgende Stelle: οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα (pag. 445, b. 16).

Einschluß des ursprünglichen, zu respectiren, und zwar als an und für sich wahr, als das ursprüngliche und objective Maaß des Geoffenbarten." Zur Erläuterung heißt es S. 130 weiter: „Die Wissenschaft kommt nur durch Denken, näher durch das Nachdenken zu Stande, aber das Denken ist nicht auch die Quelle der Wahrheit. Wäre es dieß, und würde also die Wahrheit durch die Wissenschaft gemacht, so müßte man Alles, was positive Wissenschaft heißt, für etwas Unmögliches halten. Denn wenn man einmal annimmt, daß das, was wir Vernunftwahrheit nennen, also das natürliche Gottesbewußtsein, ein Produkt des Denkens sei, und nicht auf einer dem Denken vorhergehenden Vernunft-Wahrnehmung beruhe; so ist man nicht mehr in der Lage, ein positives geoffenbartes Gottesbewußtsein als möglich einzuräumen, sondern was man mit diesem Namen bezeichnet, das ist nur die geschichtliche Vernunft, das im Fortgang der Zeit sich manifestirende Denken. Verhält sich dieses aber dort umgekehrt, und hat sich somit das die Wissenschaft producirende Denken auf die Wahrnehmung, näher auf die im unmittelbaren Bewußtsein gegebene Wahrheit zu stützen, um ein wahres Wissen von Gott zu gewinnen: so kann uns auch eine Wahrheit durch Offenbarung gegeben werden." Schon früher (§. 4) war gezeigt worden, alles wahrhafte Wissen von Gott gehe von einem gegebenen Bewußtsein aus, nämlich von dem im Wahrnehmen Gottes liegenden unmittelbaren Bewußtsein, und zwar so, daß das nachher gebildete vermittelte Wissen keinen andern Inhalt habe, als jenes unmittelbare Wissen, die philosophische Thätigkeit (das Denken) nicht eine andere Wahrheit erzeuge, als die im Glauben (Wahrnehmen) erkannte, sondern dieselbe Wahrheit

nur anders ins Bewußtsein bringe. „Die Philosophie kann den Inhalt des Glaubens wissen, aber nur unter Voraussetzung des Glaubens, sie kann die Nothwendigkeit des Glaubens, des unmittelbaren Fürwahrhaltens beweisen, und insofern eine zwingende Ueberzeugung begründen, aber nur unter der Voraussetzung seines Inhaltes, wenn dieser Inhalt, das was dem Gläubigen das Absolute ist, gewußt und für wahr gehalten werden soll." S. 41. — Ja, nicht nur der Inhalt des vermittelten Gottesbewußtseins ist nicht ein anderer, als der des unmittelbaren, sondern auch die, die Form des Wissens betreffende, Gewißheit liegt nicht in der Vermittlung, sondern kommt dem unmittelbaren Wissen zu und reducirt sich auf dasselbe. „Gewißheit erlangen wir von Gott und den göttlichen Dingen — inwiefern sie kein Gegenstand der Erfahrung und kein Produkt des Nachdenkens oder mit dem Denken überhaupt nicht identisch sind — in keiner Weise durch das mittelbare Wissen, sondern sie sind ihm nur insoweit gewiß, als es nach Ueberwindung des Zweifels auf das unmittelbare Wissen, von dem es ausgegangen ist, wieder zurückgeht, oder die mit diesem verbundene Gewißheit nicht positiv negirt, sondern blos dahin gestellt sein läßt und in seinem ganzen Verlaufe sie voraussetzt: kurz, nur im Glauben oder in der Zurückkehr zum Glauben ist eine positive und sichere Bürgschaft für die Wahrheit unsers Gottesbewußtseins zu finden."

Kuhn hält philosophisch daran fest, alles Wissen, welchen Namen es haben möge, ob sein Inhalt Sinnliches, ob Uebersinnliches sei, habe vom Glauben auszugehen; der Inhalt des Wissens, die Wahrheit, kommt dem Geiste zum Bewußtsein durch Wahrnehmung, Erfahrung; und das zu

dieser Erfahrung hinzutretende reflectirende Denken, wodurch Wissen des Wissens erzeugt wird, schafft nicht einen andern Inhalt, sondern nur ein anderes Wissen desselben Inhalts, rechtfertigt nur den Glauben und das damit verbundene Fürwahrhalten, indem es etwa aufsteigende Zweifel beseitigt. Verhält sich aber dieses also, so ist der Ausgang der christlichen Glaubenswissenschaft gerechtfertigt; es ist Dasselbe, wie bei allen positiven Wissenschaften, die ihr Wissen durchaus auf Erfahrung zu basiren haben.

Da aber zugestandener Maaßen Wissenschaft nur durch Denken zu Stande kommt, so fragt es sich, ob die Glaubenswissenschaft, die auf die angegebene Weise entsteht, wirklich den Namen einer Wissenschaft verdiene. Wenn ich gewisse Wahrheiten glaubend annehme, kann ich dann von denselben auch ein Wissen haben? Diese Frage bejaht Kuhn und beweist, es gebe ein wahrhaftes (wenn auch nicht absolutes) Wissen vom Inhalt des christlichen Glaubens. Davon ausgehend, der Glaube sei schon eine Art Wissen, und werde w a h r e s Wissen durch eigene, von Innen ausgehende Entwicklung, erklärt er gleich von vorne herein, das Wissen und die Wissenschaft „nicht etwa nur als ein Formalisiren oder blos logisches Analysiren der gegebenen Wahrheit, als eine fertige, der Wahrheit äußerliche Form des Begriffs und Systems, als eine Art von logischem Fachwerk . . . zu betrachten, sondern sie in einem durchaus innerlichen und wesentlichen Verhältniß nicht nur zur Erkenntniß der Wahrheit, sondern auch zur Wahrheit selbst zu erblicken" (S. 129). Sodann werden folgende Elemente, welche die Wissenschaft oder Wissenschaftlichkeit constituiren, angegeben: 1) das logische, welches darin besteht, die Uebereinstimmung sowohl

sämmtlicher Dogmen, als auch der einzelnen Bestimmungen in den einzelnen Dogmen unter einander (die logische Möglichkeit) nachzuweisen; 2) das metaphysische, welchem zukommt, das in der Offenbarung enthaltene Vernünftige zu erkennen. Das Verhältniß des natürlichen Vernünftigen zur Offenbarung wird so dargestellt: sie bilden nicht einen Gegensatz, sondern alles natürliche oder rein Vernünftige ist in der Offenbarung enthalten, von der Offenbarung gleichsam umschlossen, so daß die Offenbarung als weiter, denn das rein Vernünftige, erscheint. [1]) Dieß Vernünftige nun in der Offenbarung erkennen und zugleich das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft ermitteln, und so beide mit einander versöhnen, ist das metaphysische Element der Glaubenswissenschaft; 3) mit diesem zweiten verbindet sich als drittes Element der Wissenschaftlichkeit von selbst das Erheben der empirischen Form, in welcher das objectiv christliche Bewußtsein erscheint, in die dem speculativen Bewußtsein angemessene Form. Es versteht sich von selbst, daß die Form, der Ausdruck für den gewußten Glaubensinhalt ein anderer sei, als für den blos geglaubten. — Zum Schlusse wird zusammenfassend die dogmatische Dialektik kurz und mehr im Allgemeinen so charakterisirt: sie bestehe darin: 1) die in dem unmittelbaren christlichen Bewußtsein liegenden Momente zu vermitteln (für die subjective Intelligenz; während die

1) Hiemit ist die tiefste Begründung der beiden gleich wesentlichen Sätze — daß man 1) glauben müsse, und 2) doch wahre Erkenntniß haben könne — gegeben. Kuhn sieht mit Recht ein Analogon hiezu in dem Augustinischen Satze: Absit, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus (S. 132).

objective Dialektik, die kirchliche Dogmenbildung, mehr nur eine Entwicklung enthält), und zwar 2) allseitig, nicht blos, wie es in der kirchlichen Dogmenbildung der Fall ist, die Wahrheit gegen gewisse Irrthümer, nach einzelnen Seiten ꝛc. zu bestimmen, und eben deßhalb 3) den abstracten, allgemein gültigen Ausdruck zu schaffen.

Fassen wir Alles kurz zusammen, so haben wir die zwei oben genannten Sätze: 1) es gibt eine Glaubenswissenschaft, ein Wissen von dem Glaubensinhalt. Dieses Wissen ist wahrhaftes Wissen; aber nicht der ganze Glaubensinhalt, nicht alles Geoffenbarte ist von ihm umfaßt, denn das menschliche Wissen congruirt nur mit dem natürlich Vernünftigen, die Offenbarung aber enthält noch Mehr, als nur dieses. Hierin ist die Nothwendigkeit gegründet, daß mit dem Wissen der Glaube verbunden sei. Näher aber ist 2) das Verhältniß dieß, daß Ausgangspunkt und Prinzip der Glaubenswissenschaft der Glaube, genauer: das im Glauben seiende Wissen sei. Der nähere Grund hievon liegt darin, weil erstens das zu erkennende Object ein gegebenes ist, und zweitens als Inhalt des (vermittelten) Wissens kein Anderes sein darf, denn als Inhalt des Glaubens; die Aenderung der Form des Wissens darf nicht auch den Inhalt ändern; was gewußt werden will und soll, ist eben nur dieß Bestimmte, diese bestimmten Dogmen, nicht irgend beliebige Wahrheiten. Also: die Glaubenswissenschaft nimmt den Weg vom Glauben zum Wissen (vom unmittelbaren zum vermittelten Wissen) und conservirt den im gläubigen Bewußtsein enthaltenen Inhalt, dann aber ist sie wahre Wissenschaft, verdient in Wahrheit diesen Namen.

Dieß sind die Prinzipien, von welchen Kuhn bei seinen

dogmatischen Arbeiten ausgeht, und sie sind es, was ihn in die Reihe der „rediviven Scholastiker" stellt. Mit Recht, denn in der That sind sie ganz Dasselbe, was das bekannte Anselm'sche Wort, welches genau die ganze Scholastik charakterisirt. Wahrhaftes Wissen vom Glaubensinhalt schaffen, dabei aber vom Glauben ausgehen und den Glaubensinhalt unversehrt erhalten war Sache der Scholastik, wie wir nachher sehen werden. So wird die Kuhn'sche Glaubenswissenschaft mit Recht neue Scholastik genannt.

Dasselbe ist der Fall bei Staudenmaier. Nach ihm ist das christliche Wissen nichts Anderes, als ein wissenschaftlich entwickelter und organisirter Glaube (Dogmat. I. 114). Der Glaube kann bestimmt werden als Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Menschen. Glauben heißt, das Göttliche als Objectives, so, wie es sich gibt, gleichsam als Thatsächliches, einfach Daseiendes, in den Menschen hinein nehmen und in dieser Verbindung mit dem Menschlichen festhalten; im christlichen Glauben ist dieses Göttliche so, wie es in Christus erschienen und offenbar geworden ist. Dieses Glauben ist ein Wissen. Ganz richtig; denn durch den Affect, den Eindruck, welchen das den Menschen berührende Göttliche macht, wird ein Bewußtsein (eben von diesem Göttlichen) erzeugt. Dieß Bewußtsein ist einfache Thatsache. In diesem Sinne sagt Staudenmaier, es gebe nach der Ueberzeugung des christlichen Geistes keinen Glauben ohne Wissen. Nun versteht sich's von selbst, daß, wenn von religiösem, speciell christlichem Wissen die Rede ist, eben dieses im Glauben, speciell im christlichen Glauben enthaltene gemeint sei; und somit gilt ebenso der umgekehrte Satz: kein Wissen sc. religiöses, christliches Wissen ohne Glauben (S. 71).

So ist der Glaube als der Anfang, als bleibender Grund und ewige Wurzel des christlichen Erkennens begriffen; das eigentlich so genannte Erkennen, die Gnosis, ist dem Wesen nach nichts Anderes, als der Glaube, hat denselben Inhalt, ist verbunden mit derselben Ueberzeugung und Gewißheit rc., kurz: die Gnosis ist nichts Anderes, als das im Glauben unmittelbar seiende Wissen, nur reflectirt und bestimmt. Daher wird im Wissen, wie sehr es auch ausgebildet sei, der Glaube conservirt. Staudenmaier geht sogar so weit, zu sagen, selbst das höchste jenseitige Erkennen sei von dem diesseitigen Glauben nicht getrennt, vielmehr entwickle sich jenes aus diesem (S. 61). Demnach sind die Stadien, welche die christliche Glaubenswissenschaft zu durchlaufen hat, folgende: 1) die Offenbarung, d. h. das von Gott selbst gesetzte Bewußtsein vom Göttlichen, welches Bewußtsein der Mensch im Glauben hat. „Die Bewegung des Göttlichen ist die erste; durch sie wird die menschliche aufgerufen und in Thätigkeit gesetzt, die nicht endet, bis die Einheit des Bewußtseins mit dem Glaubensinhalte hergestellt ist, welche Einheit das Subject sofort ausspricht in dem Worte des Bekenntnisses: Ich glaube, credo" (S. 79). Wie schon bemerkt, ist dieser Glaube auf solche Weise Grundlage des christlichen Erkennens, daß er in diesem vollständig conservirt wird, d. h. dieses Erkennen nichts Anderes ist, als der entwickelte, bestimmte Glaube. Indessen ist über den Glauben als Vorgänger des Wissens zu sagen, er setze selbst auch ein Wissen voraus. „Ohne daß Gott auf irgend eine Weise und nach irgend einem Grade zuvor erkannt ist, kann der Mensch auch nicht an ihn glauben" (S. 86). Dieß ist Dasselbe, was bei Kuhn das im Vernunftglauben und auch

im philosophischen Wissen seiende Allgemeine des Gottesbewußtseins, welches durch die Offenbarung Füllung und Bestimmung zu erhalten hat. 2) Das zweite Stadium ist die Vermittlung des Glaubens zum Erkennen. Dieß erscheint in doppelter Gestalt: als Subjectivirung und Objectivirung. Ersteres ist sie als die vom Einzelnen gepflegte Wissenschaft, welche eben die Aufgabe hat, das dem Glauben immanente unmittelbare Wissen dem Zustand der Unmittelbarkeit zu entreißen, zu einem vermittelten zu machen (S. 91). Weil dieses Wissen nicht als etwas Neues zu dem Glauben hinzukommt, sondern sich aus dem Glauben heraus von selbst gestaltet, so „kann der Unterschied zwischen Glauben und Wissen allein noch bestehen in der Form, d. h. der Eine Inhalt wird anders geglaubt, und anders gewußt" (S. 92). Dieses Anderswissen der wissenschaftlich Erkennenden besteht darin, daß sie erstens ein auf Demonstration beruhendes Wissen haben, d. h. ein Wissen, dem die Durchführung der Offenbarung durch den menschlichen Geist, die Natur und die Geschichte vorangegangen ist, in welcher Durchführung die Offenbarung sich als die absolute Wahrheit eben dieses menschlichen Geistes, dieser Natur und Geschichte, d. i. der gesammten Wirklichkeit erwiesen hat (S. 114 f.). Dieser Demonstration reiht sich an zweitens die systematische Verbindung der Glaubenssätze. Die wissenschaftlich Erkennenden begreifen den gesammten Glaubensinhalt als System, als organisches Ganzes. — Diese Vermittlung durch Demonstration und Systematisirung macht, wie gesagt, die Wahrheit nicht nur nicht wahrer, sondern auch nicht einmal gewisser, das Wissen nicht fester und überzeugender, als es im einfachen Glauben als unmittelbares Wissen ist (S. 114). Ja, an diesem letztern Wissen

hat jenes vermittelte sein Criterium; das Maß der Uebereinstimmung mit demselben ist das Maß seiner Wahrheit. Dieß führt auf das zweite Moment der Vermittlung des Glaubens zum Erkennen — die Objectivirung. Ist nämlich von einem Einzelnen das im Glauben seiende unmittelbare Wissen auf die genannte Weise vermittelt, ein wissenschaftliches Bewußtsein vom Glaubensinhalt gewonnen, so ist nun das so gewonnene Bewußtsein mit dem im Glauben unmittelbar liegenden, unvermittelten Bewußtsein zusammen zu halten. Dieses unvermittelte Bewußtsein aber ist in seiner Reinheit und Integrität das kirchliche Bewußtsein, dessen Ausdruck das Dogma ist; nicht als ob in diesem dogmatisch ausgesprochenen kirchlichen Bewußtsein gar keine Vermittlung wäre — die dogmatische Formulirung ist wahrhafte Vermittlung —, sondern die in dem Dogma ausgedrückten Gedankenbestimmungen sind rein objectiv, d. h. nichts Anderes, als die Momente der Wirklichkeit, der Offenbarung als Thatsache. So ist also das Bewußtsein des Einzelnen mit dem der Kirche zusammenzuhalten, und nur wenn es mit diesem übereinstimmt, ist es wirklich christliches Bewußtsein, denn nur in diesem Falle ist sein Inhalt derselbe, als der Inhalt des Glaubens, d. h. die wirklich geschehene Offenbarung in Christo (S. 120 f.).

Indem so Staudenmaier diese Objectivirung als das die Vermittlung des Glaubens zum Erkennen abschließende Moment setzt, stimmt er genau mit Kuhn überein, der dem wissenschaftlich Erkennenden die Forderung stellt, nach Durchlaufung des wissenschaftlichen Prozesses zum unmittelbaren Wissen und zu der in diesem liegenden Gewißheit zurückzukehren. Ueberhaupt stimmt, wie nach der hier gegebenen

Darstellung leicht zu sehen ist, troß der großen Differenz in der Darstellung, Staudenmaier in den Grundgedanken durchaus mit Kuhn überein. Auch seine Prinzipien reduciren sich auf die zwei Säße: 1) das im Glauben unmittelbar liegende Wissen kann — durch Vermittlung — zu wahrhaftem, wissenschaftlichem Wissen erhoben werden; aber damit es christliches Wissen sei, muß es 2) eben dieses im Glauben liegende Wissen sein und bei aller Vermittlung den Inhalt behalten, den es als gläubiges, unvermitteltes Wissen gehabt hat. Staudenmaier hält ebenso entschieden, als Kuhn, die Ansicht ferne, als ob der Inhalt der Dogmatik vom endlichen Geiste producirt, das Göttliche der Offenbarung durch apriorisches Denken gefunden werden könnte, und hält den Gedanken fest, dasselbe müsse als von Oben gegeben vom Menschen im Glauben ergriffen und könne nur von diesem Glauben aus erkannt werden (S. 113 f.).

Das ist es, was auch ihn in die Reihe der Scholastiker stellt. Hier tritt es um so deutlicher hervor, als Staudenmaier seine Ausführung fortwährend mit den wissenschaftlichen Prinzipien und Aussprüchen der Kirchenväter und Scholastiker zusammenhält, die Uebereinstimmung beider nachweisend.

Niemand, weder Feind noch Freund, wird widersprechen, wenn wir zu den neuen Scholastikern auch und vorzugsweise Perrone zählen. Klagt doch dieser Gelehrte ebenso wie Kuhn (Q.S. 1846. S. 173) über die gegenwärtige Vernachlässigung der Scholastiker, und schreibt derselben die große Verwirrung zu, die heutigen Tags in den Hauptfragen der Dogmatik, den Fragen, die den Glauben betreffen,

herrscht.[1]) Auch dem Perrone ist ebenso einer Seits der Glaube, das freie und freiwillige Fürwahrhalten des in Christo Geoffenbarten, das Princip, Ausgangspunkt und belebende Seele des christlichen Wissens, wie er anderer Seits nicht minder davon überzeugt ist, es gebe wirklich solches Wissen, eine wahre Wissenschaft des Glaubens.

Perrone unterscheidet drei Stadien der Vernunft und ihrer Functionen: ratio ante fidem, ratio cum fide und ratio post susceptam fidem. Vom Ersten handelnd sagt er: es gibt zweierlei Wahrheiten: allgemeine, notiones universales, wie die logischen und metaphysischen Prinzipien; diese erkennt die menschliche Vernunft aus sich selber und ganz nothwendig; solche Erkenntniß gehört zu ihrer Natur. Zweitens specielle, zufällige Wahrheiten, veritates in facto singulari et contingenti positae; diese können nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden oder durch Glauben, den man einer Auctorität schenkt (II, 1271). Zu diesen letztern gehören die christlichen Glaubenswahrheiten, nicht durchaus alle, aber die hauptsächlichsten, gerade die, um welche es sich handelt. Was die Vernunft hinsichtlich des Glaubens erkennt, sind zunächst die sogenannten Praeambula fidei, die Existentia Dei ejusque attributa, die spiritualitas, libertas und immortalitas animi und dgl. (p. 1281),

---

1) Complures ex erroribus qui aetate hac nostra circa fidem, quamvis etiam ex optima quandoque intentione exorti sunt, profluxerunt ex neglectu horum fontium, in quibus apte pertractatae reperiuntur pleraeque quaestiones quae tanquam novae magna idearum confusione reproducuntur. Scholastici illi qui hodie parvi adeo fiunt ac negliguntur, intimos recessus hujus materiae penetrarunt. (Edit. Paris. T. II. p. 1359).

und sodann die Motiva credibilitatis, wohin hauptsächlich die Gewißheit über die Nothwendigkeit und Existenz der Offenbarung (p. 1309) und der Kirche (p. 1313 f.) gehört. — Indem er sodann vom Zweiten, der ratio cum fide, handelt, führt er aus, der Glaube lösche das natürliche Licht der wahren Vernunft nicht aus, stehe nicht im Widerspruch mit derselben, und, weit entfernt, die Vernunft in ihren Fortschritten zu hemmen, fördere er sie vielmehr außerordentlich. (p. 1383 ff.). Dabei aber hält er auf's Strengste daran fest, es bestehe zwischen dem Glauben und rein vernünftigen, begrifflichen Wissen (Glauben und Wissen, beides im strengen Sinn) ein wesentlicher Unterschied — fides essentialiter a scientia distinguitur — jener sei übernatürlich, dieses natürlich, jener ein Akt des freien Willens, freiwilliges Beistimmen, dieses ein nothwendiger Akt, erzwungenes Annehmen einer Wahrheit. Daraus folgt, daß gewisse Wahrheiten gleicherweise geglaubt und gewußt sein können, aber auch ebenso, daß es Wahrheiten geben könne, die wohl geglaubt, aber nicht gewußt sein können, oder nur so gewußt, wie eben im Glauben gewußt wird. Solche Wahrheiten — wozu, wie wir schon wissen, die christlichen Glaubenswahrheiten gehören — können natürlicher Weise nur mit dem Glauben ergriffen werden; und die etwa hinzukommende Thätigkeit der Vernunft kann sich nur auf den Glauben stützen und beziehen. Dies ist dann die ratio post fidem.

Dieser Abschnitt ist der wichtigste, für die Erkenntniß des wissenschaftlichen dogmatischen Prinzips des Perrone entscheidend. Er geht von der Bemerkung aus, die Vernunft behalte auch nach Annahme des Glaubens ihre Rechte, ohne daß die Wissenschaft dem Glauben widerspreche; vielmehr

durch Beschützung und Beleuchtung des Glaubens habe die Wissenschaft die Vernunft mit der Offenbarung zu versöhnen, beider Uebereinstimmung nachzuweisen. So ist dieser Tractat hauptsächlich gegen Die gerichtet, welche, feindlich wider die Vernunft gesinnt, alle wissenschaftliche Untersuchung von der Glaubenslehre ferne halten möchten und Jene verdächtigen, welche die Wissenschaft mit dem Glauben verbinden. [1]) Die menschliche Vernunft, sagt Perrone, kann die Glaubenslehre zur wahren Wissenschaft erheben, potest humana ratio fidei doctrinam ad tractationem vere scientificam evehere (p. 1399), so aber, daß der objective historische Glaube die bleibende Basis ist. Deßhalb ist dem wahren Theologen die Gläubigkeit ebenso wesentlich, als die Gelehrsamkeit und Wissenschaftlichkeit; und sein Glaube, Glaube im eigentlichen Sinn, seligmachender Glaube, kann und darf sich nicht auf seine wissenschaftlichen Untersuchungen stützen. [2])

---

1) Ratio seu scientia ac fides, ut vidimus, amico inter se foedere copulantur ante fidem et cum fide; non igitur putandum est, ipsos posse aut velle divortia facere postquam ratio se fidei subjecit, et sacro, ut ita loquar, connubio ratio et fides conjunctae sunt. Restant propterea rationi etiam post fidem jura sua, imo et debita quibus illa vicem officii reddens fidei, ad hanc tuendam ac illustrandam tota se confert. Munera haec rationis post fidem ei vindicanda aggredimur adversus illos qui rationis veluti hostes sese exhibent, dum omnem scientificam inquisitionem a fidei dogmatibus repellunt, suspectosque traducunt eos qui fidem et scientiam simul conjungunt magno fidei ipsius lucro et ornamento. (T. II. p. 1395.)

2) Jam alias distinximus, nec unquam satis distinguendum est duplex in vero theologo munus, *fidelis* scilicet ac *doctoris.* Prout *fidelis* est, non discernitur ille in assensu, quem fidei praebet, ab alio quopiam infimae rudisque plebis credente, cum unico

Die Identität dieser Auffassung der Sache mit der bei Kuhn und Staudenmaier, und somit auch der alten Scholastik liegt auf der Hand. Auch Perrone zeigt, wie Staudenmaier, schon äußerlich, er habe die Prinzipien der alten Scholastik zu den seinigen gemacht, durch fortlaufende Citate nämlich aus den Schriften der alten Scholastiker, welche eben die Grundsätze aussprechen, die er als die seinigen bekennt.

Nach diesen Anführungen genügt die einfache Wiederholung, Perrone und Staudenmaier theilen mit Kuhn die beiden Grundsätze: 1) es gebe eine Wissenschaft vom Glauben, 2) wesentliches Prinzip derselben sei der Glaube selbst. Mit diesen beiden Sätzen sind die genannten Theologen in die Fußstapfen der alten Scholastiker getreten. Dies ist nunmehr kurz zu zeigen.

Es ist hergebrachte Sitte, Anselm von Canterbury als Vater der Scholastik zu bezeichnen. Wie immer es sich mit der Richtigkeit dieser Bezeichnung verhalten möge, so viel ist gewiß, bei Anselm erscheint der Charakter der mittelalterlichen Scholastik rein und deutlich ausgedrückt, und es wird kein Irrthum sein, wenn man in seinen Schriften die bleibenden Grundzüge der gesammten Scholastik erblickt. Anselm nun

---

credat ob auctoritatem Dei revelantis, Ecclesiae proponentis, adspirante, ut supponitur, divina gratia. Prout vero idem *doctoris* sustinet munus, potest praeterea, imo et debet in fundamenta inquirere ipsius fidei, ac singulorum dogmatum quae per fidem cognoscit et credit, non quidem propter se tantum, sed praecipue propter alios rationem exposcentes de ea quae in ipso est spe. Quapropter haud innititur aut inniti potest inquisitionibus suis ut credat, cum ejus fides ab illis nullo modo pendere queat, sed *unice* a motivo *formali* fidei divinae. (l. c. p. 1395.)

stellt erstens mit entschiedener Bestimmtheit an das christliche Bewußtsein die Forderung, den Glaubensinhalt nicht blos als gläubig angenommenen, sondern auch als wissenschaftlich erkannten zu enthalten. Er sagt geradezu: „*Negligentiae* mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere“ (C. D. H.), und wünscht die Glaubenswahrheiten in solche Begriffe zu bringen, zu deren Annahme und Erkenntniß Jedermann ebenso gezwungen werden könnte, wie man zur Erkenntniß der sogenannten notiones universales gezwungen werden kann. Aber auf welche Weise will er solche Erkenntniß zu Stande bringen? Was er erkennen will, ist das festbestimmte, ausgebildete Dogma, das er gläubig, auf die Autorität der Kirche gestützt, als Wahrheit voraussetzt. Dies ist das Zweite. Das Nähere des Prozesses bezeichnet er sehr genau in folgenden Worten: „Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere.“ (Ep. II, 41.) „Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam“ (Prosl. 1.). Diese Worte bedürfen einer Erklärung nicht; [1]) ebenso liegt auf platter Hand, es finden sich

1) Hauptsächlich ist indeß der letzte Satz: Nam et hoc etc. zu beachten; er spricht so präcis und distinkt, als man nur wünschen kann, die Wahrheit aus, das christliche Wissen habe vom Glauben deßhalb auszugehen, weil sein Inhalt schlechterdings ein Objectives, Ein für alle Mal Gegebenes, sei. Ich verweise dieserhalb auf eine frühere Abhandlung in dieser Zeitschrift, die Kritik des Günther'schen Euristheus und Herakles, wo ich eine ausführliche Explication dieser Anselm'schen Worte gegeben habe (D.S. 1844. S. 347 ff.).

hier, bei Anselm, genau die zwei mehrgenannten Grundsätze, die uns als die Prinzipien der neuen Scholastik erschienen sind.

Anselm hat bekanntlich nur einzelne Materien aus der Dogmatik behandelt, wo er dann die genannten Grundsätze in Anwendung gebracht hat. Der Erste, der die Gesammtheit der christlichen Glaubenslehren als ein Ganzes erfaßte, eine vollständige Dogmatik zu Stande brachte, ist Petrus Lombardus († 1164). Hier, in den Sentenzen des Lombarden, können wir dann das scholastische Prinzip in wirklicher und vollständiger Anwendung sehen und deßhalb auch besser erkennen, als aus der blos mit Worten gegebenen Bezeichnung desselben. Erstens: Die Sentenzen des Petrus Lombardus sind wahrhafte Wissenschaft; das Wissenschaftliche derselben besteht darin, daß 1) die christlichen Dogmen der Isolirtheit entrissen, sämmtliche in ein Ganzes, ein System gebracht sind, so daß sie als die Glieder eines organischen Körpers erscheinen, und 2) die einzelnen Dogmen zergliedert, die Bestimmungen, die sie enthalten, hervorgehoben und als Begriffsmomente dargestellt, und so die Dogmen dem Verständniß zugeführt sind. Diese beiden Momente sind die Grundpfeiler der Wissenschaft des Glaubens; ohne sie kann es zu wahrhaftem Wissen des im Glauben unmittelbar Erkannten nicht kommen. So hat der Lombarde sich thatsächlich zu dem Grundsatze bekannt, es gebe eine Glaubens*wissenschaft* im eigentlichen Sinne. Zweitens: Seine Methode aber ist die, daß er die Glaubenslehren immer in *der* dogmatischen Bestimmung und Erklärung voranstellt, die sie durch die Kirche erhalten haben, also vor Allem zu erkennen gibt, was christliche Lehre objectiv, somit wahrhaft sei, und

von der Wahrheit dieser, im kirchlichen Dogma ausgesprochenen, Lehre überzeugt, im weitern Verlauf nun diese Wahrheit zu erkennen strebt, und deßhalb die wissenschaftliche Untersuchung soweit fortführt, bis er an dem Punkte angelangt ist, zu erkennen, die Bestimmungen des kirchlichen Dogma seien vernünftige oder seien die Bestimmungen, die Momente der Wirklichkeit, es werde somit in ihnen Wahrheit geglaubt; oder wenigstens an dem Punkte, zu erkennen, es lasse sich vernünftiger Weise Nichts gegen die Lehre des Dogma einwenden. Hiermit hat Lombardus das andere Prinzip „credo ut intelligam" zur Anwendung gebracht, factisch zu dem Grundsatze sich bekannt, es sei in der Glaubenswissenschaft vom Glauben auszugehen, und bei aller Erkenntniß, die gewonnen werde, auf den Glauben zu recurriren [1]).

Er hat übrigens dies Prinzip nicht nur praktisch in der Anwendung, sondern auch theoretisch ausgesprochen. Kürze halber verweise ich nur auf Sent. Lib. III, D. 24 und 35. Hauptsächlich an letzterer Stelle ist die Sache klar. Die Sapientia, welche die Sentenzen mit Augustin als Erkenntniß des Göttlichen nehmen, ist wahrhafte Wissenschaft, aber sie

1) Mit all diesem will ich nicht sagen, der Lombarde habe ein wissenschaftliches Glaubenssystem gegeben, das den Anforderungen, die man heut zu Tage an die Wissenschaft macht, entspräche, oder das auch nur für seine Zeit Anerkennung als vollendete Wissenschaft anzusprechen hätte. Der ganze Organismus, und vielfach auch die Argumentation im Einzelnen ist verfehlt, und das, obgleich sehr scharfe Urtheil Kuhn's über die Sentenzen (Einl. S. 260 ff.) völlig richtig und gerecht; aber angestrebt, und in seiner Art geschaffen ist ein Organismus, und versucht und in ihrer Art vollbracht eine wissenschaftliche Begründung der Glaubenslehren im Ganzen und Einzelnen.

quillt so ganz aus dem Glauben und ruht so ganz in demselben, daß sie Sapientia Dei genannt werden muß — nicht Sapientia Dei, quae Deus est oder qua Deus sapiens est, sondern Sapientia hominis, verumtamen quae secundum Deum oder participatione summae divinae lucis est; wie man Justitia Dei nicht blos diejenige nennt, qua ipse justus est, sondern auch diejenige, quam dat homini cum justificat impium.

Bei Thomas von Aquin begegnen wir ganz denselben Prinzipien, nur in höherer, vollständigerer Ausbildung, wie denn überhaupt in diesem großen Manne die Scholastik den Höhepunkt erreicht hat. Nach ihm ist die christliche Glaubenswissenschaft, die sacra doctrina, deren einziges Objekt Gott ist oder das Gottesbewußtsein, eine Wissenschaft, die nicht ausgeht von Prinzipien, welche durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft, sondern von solchen, welche durch das Licht einer höhern Wissenschaft bekannt sind, derjenigen nämlich, die Gott und den Heiligen zukommt (procedit ex principiis notis luminis superioris scientia, quae scilicet est scientia Dei et beatorum); d. h. sie nimmt ihre ersten Sätze, die allem Andern zu Grunde liegen, als von Gott geoffenbaret, glaubend an.[1]) Die sacra doctrina enthält zwar auch solche Erkenntnisse, die als natürliche, als Produkte der blos natürlichen Vernunftthätigkeit zu bezeichnen sind, z. B. von der Existenz und den nothwendigen Eigenschaften Gottes; aber die eigentlich christlichen Wahrheiten, gleich die Fundamentallehren von Gott, wie die von der Trinität, sind durchaus transcendental. Kein erschaffener Geist, sagt Thomas,

---

1) Sacra doctrina credit principia revelata sibi a Deo. Summa P. I. qu. I. art. 2. cf. art. 5.

vermag aus sich selber, per sua naturalia, die göttliche Wahrheit zu erkennen, denn: cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente, das innere und eigentliche Wesen Gottes aber, wornach er trinus et unus, ist nicht in uns, sondern schlechthin transcendent. (I. qu. 12. art. 4). Daher vermögen wir das Wesen Gottes und was Ausfluß aus demselben, das nicht, wie die Unitas Essentiae u. dergl. in der Schöpfung thatsächlich offenbar geworden ist, nur dadurch zu erkennen, daß wir glauben, was Gott uns außerordentlicher Weise darüber geoffenbaret hat. Gott offenbart sich auf zweierlei Weise: 1) durch die Schöpfung thatsächlich. Soviel nun die Schöpfung von Gott offenbart, vermögen wir durch Betrachtung der Schöpfung zu erkennen, die Causa aus dem Effectus. Aber nicht das ganze Wesen Gottes ist in der Schöpfung offenbar geworden. Das so noch nicht Offenbare hat Gott geoffenbart 2) durch die Propheten und durch Christus; und diesen ist nun, um das durch sie Geoffenbarte zu erkennen, ebenso zu glauben, wie die Schöpfung betrachtet, studirt werden muß, will das in ihr von Gott Geoffenbarte erkannt werden. Daher acceptirt denn Thomas in Betreff des innersten Wesens Gottes und alles dessen, was hieraus fließt und darauf zurückgeht, d. h. der Grundwahrheiten des Christenthums, ganz einfach das bekannte Augustinische fides praecedit intellectum oder per fidem venitur ad cognitionem [1]), und scheut die Konsequenz, so schroff sie lautet, nicht, daß nämlich hiernach von einem eigentlichen Beweise für diejenigen Wahrheiten, die von Anfang an nur mit dem Glauben zu erfassen sind, die Rede nicht sein könne.

1) P. I. q. 32. art. 1 ad secund.

Quae fidei sunt, non sunt tentanda probare (i) nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt. Denjenigen gegenüber, welche die Auctorität nicht annehmen, d. h. nicht glauben wollen, soll man sich hüten, Beweise vorzubringen, die ja doch Nichts sind noch sein können, als Räsonnements, und somit der guten Sache, statt zu nützen, schaden, denn die Ungläubigen, meinend, unser Glaube ruhe auf diesen Räsonnements, lachen über einen so schlecht begründeten Glauben. [1]) Wer die Prinzipien d. h. die im Glauben erfaßten Grundwahrheiten nicht zugibt, mit dem läßt sich gar nicht streiten; und was man einem Solchen gegenüber leisten kann, ist nur die Auflösung der gegen den Glauben vorgebrachten Einwürfe (I. q. 1. art. 8), oder auch der Nachweis, es sei, was der Glaube sagt, nicht unmöglich (I. q. 32. art. 1).

So hat dem Thomas in der christlichen Glaubenswissenschaft der Glaube absoluten Werth. Nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu sancto intellectus humanus, ut rectam aestimationem de fide habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcunque ex illustratione Spiritus sancti alia quaedam praeambula cognoscat (I, 2. q. 8 art. 5).

Daß Thomas an dem andern Prinzipe der Scholastik, wornach die geglaubten Wahrheiten wissenschaftlich ergriffen und wo möglich begriffen werden sollen, ebenso festhalte, braucht Wenigen erst gesagt zu werden. Der Hauptbeweis dafür, daß die Glaubenswissenschaft nicht wahrhafte Wissenschaft sei, könnte daher genommen werden, daß sie nicht von eigenen Prinzipien d. h. solchen Grundwahrheiten ausgehe,

---

1) P. I. q. 32. art. 1. Später begegnet uns bei Malebranche ganz dieselbe Betrachtung.

welche durch die natürliche Vernunft, durch Denken erkannt sind. Allein dagegen macht Thomas geltend, es gebe mehrere Wissenschaften, die ihre ersten Sätze von höheren Wissenschaften entlehnen, z. B. die Lehre vom Perspectiv hat ihre Prinzipien von der Geometrie, die Musik von der Arithmetik u. dergl. (P. I. q. I. art. 2). Die so behauptete Wissenschaft des Glaubens aber ist zweifach: 1) gibt sie zu erkennen, was Glaubensobjekt sei oder sein müsse, und 2) gibt sie positiv und negativ Rechenschaft vom Glauben. Circa credenda duplex scientia potest haberi: una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis... Alia vero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit, quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, et alios ad credendum inducere, et contradictores revincere (2—2 qu. 9. art. 1 ad sec). Hiemit hat Thomas die Momente vollständig genannt, welche die Glaubenswissenschaft als wahrhafte Wissenschaft constituiren. Will man die Momente der Wissenschaftlichkeit, die wir bei Kuhn, Staudenmaier und Perrone gefunden haben, auf einen allgemeinen Ausdruck zurückführen, so ist es dieser Thomistische. Dabei kann freilich große Differenz bestehen. Was zunächst das discernere credenda a non credendis betrifft, so ist natürlich dies überall das Gleiche — es ist das eigentlich Dogmatische, das Positive und unverändert Bleibende in der Dogmatik. Dagegen aber kann das scire fidem manifestare, alios ad credendum inducere und contradictores revincere sehr unterschieden, ja verschieden sein.

Dieser Unterschied ist, wie wir alsbald sehen werden, in der That vorhanden. Ehe ich indeß zu diesem Punkte übergehe, sei mir erlaubt, eine kurze Bemerkung über den wissen=

schaftlichen Werth des Thomas an sich schon hier zu machen. Daß Thomas die Rechtfertigung des Glaubens d. h. eben die christliche Wissenschaft geradezu auf den Punkt geführt habe, wo ein Fortschritt nicht mehr möglich wäre, wird Niemand behaupten. Aber ebenso wird Niemand bestreiten, der christliche Glaube sei von ihm zu wahrhaft wissenschaftlicher Erkenntniß (bis auf einen gewissen Grad) gebracht. Vor Allem ist dies zu behaupten im Hinblick auf die Summa im Ganzen, diesen wahren Wunderbau, der in seiner ganzen Größe und Schönheit aus der einfachen Lehre von Gott ebenso natürlich, gesetzmäßig herausgewachsen ist, wie aus dem Würfel der gothische Dom. Ein Glaube, dessen tausendfältige Bestimmungen sich so zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen, hat schon durch diese bloße Thatsache die Präsumtion der Vernünftigkeit und Wahrheit für sich. Nicht minder muß dasselbe behauptet werden, wenn man auf die Begründung der einzelnen Dogmen sieht, auf die Beweise, welche für die Wahrheit der in ihnen liegenden Bestimmungen geführt werden. Die Methode ist der spekulativen Wissenschaft angemessen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sie der modernen Wissenschaft nicht mehr genüge; aber das Wesentliche derselben werden wir beibehalten, so lang es eine spekulative Wissenschaft gibt. Dieses Wesentliche der Thomistischen Methode besteht darin, daß eine Wahrheit zuerst vorausgesetzt und diese Voraussetzung äußerlich — auf Auctorität, Erfahrung 2c. — begründet, zu gleicher Zeit aber auch die Einwürfe dagegen, ebenso äußerlich begründet und erscheinend, genannt werden, nach diesem sodann die behauptete Wahrheit innerlich, aus ihr selbst, erwiesen, und dann erst die geltend gemachten Einwürfe widerlegt und zurückgewiesen

werden. So ist ebenso einer Seits die Wahrheit doppelt bewiesen — aus dem Wesen der Sache und durch Zurückweisung der dagegen erhobenen Widersprüche —, als anderer Seits diese Widersprüche doppelt widerlegt sind — an sich selbst oder durch Aufzeigung ihrer eigenen Nichtigkeit, und durch Entgegenhaltung der bewiesenen Wahrheit. Der sicherste Beweis für die Wahrheit, für das wirklich Spekulative dieser Methode liegt darin, daß der in ihr beobachtete Gang genau der Gang der Genesis aller Wirklichkeit ist. Alles Wirkliche, nicht blos in der Natur, sondern auch in der Geschichte, entwickelt sich im Kampfe mit entgegenstehenden Hindernissen; das sich Entwickelnde aber ist des Wirklichen eigenes Wesen, eigene Kraft. Nachdem dann die Entwicklung vorüber, die Wirklichkeit zum Dasein gelangt ist, so ist eben damit der vollgültigste, weil thatsächliche Beweis für ihre Wahrheit, und zugleich für die Nichtigkeit der Hindernisse, die sich der Entwicklung in den Weg gestellt, geliefert. — Diese Bemerkung mag zur vorläufigen Andeutung dienen, es gereiche den modernen Theologen nicht zur Unehre, wenn sie in die Fußstapfen der alten Scholastiker treten.

Mehrere Scholastiker vorzuführen ist unnöthig; Anselm, Petrus Lombardus und Thomas Aquinas repräsentiren vollständig die mittelalterliche ächte Scholastik. Hat sich aber nach allem Bisherigen ergeben, Kuhn, Staudenmaier, Perrone und die ihnen gleichgesinnten Theologen der Gegenwart verdienen in Wahrheit die Bezeichnung „Scholastiker“: so fragt es sich nun: ist denn die Wissenschaft dieser neuern Theologen gar Nichts, als einfach erneuerte mittelalterliche Scholastik, ist die neue katholische Dogmatik lediglich ein Wiederabdruck der alten? Diese Frage ist entschieden zu verneinen.

Bei aller Gleichheit im Wesentlichen und in den Grundzügen ist doch zwischen der alten und der modernen Scholastik ein sehr großer Unterschied. Dies ist nunmehr im Folgenden zu zeigen.

2. Daß die neue Scholastik mit der alten nicht geradezu identisch sei, noch sein könne, muß mit Rücksicht auf die Zeitdifferenz, in der sie stehen, zum Voraus Jedem einleuchten. Auf diese Zeitdifferenz laufen denn auch alle namhaft zu machenden Unterschiede zwischen beiden in Frage stehenden Erscheinungen hinaus. Identisch sind sie nur in dem, was in der christlichen Glaubenswissenschaft ewig gleich bleibt; in dem aber, was überall nach Zeit und Umständen wechselt, unterscheiden sie sich, und zwar genau so, wie sich eine im 19. Jahrhundert gepflegte Wissenschaft von einer etwa im 13. gepflegten unterscheiden muß.

a) Zunächst fallen in die Differenz Nebensachen, welche in der Wissenschaft beständig wechseln — Methode, Schreibart, Darstellung ꝛc., dann ebenso die Polemik, die sich nach den Feinden und deren Angriffen zu richten hat. Ein Blick in die Schriften der alten und die der neuen Scholastiker zeigt, welche Bewandtniß es habe mit der hier gemeinten Differenz. Die Dialektik Kuhn's z. B. ist die nämliche, als die des Thomas; positive und negative Begründung des zu Begründenden gehen darin ebenso Hand in Hand ꝛc.; aber sie unterscheidet sich ebenso von derselben in hohem Grade, und zwar einfach dadurch, daß sie der Bildung und dem Geschmack der modernen Zeit gemäß ist, während die Thomistische der Bildung des Mittelalters entspricht. Namentlich kann das negative Element der Dialektik, die Polemik des genannten neuesten Dogmatikers in den Prinzipien, in der

Art, wie sie angewendet wird ꝛc., ganz dieselbe sein, als die des Thomas, und dennoch wird sie sich nothwendig von derselben unterscheiden, in dem Maaße, als die Hegel'sche oder überhaupt moderne protestantische Philosophie sich unterscheidet von den im Mittelalter gegen das Dogma erhobenen Zweifeln u. s. w. In dieser Beziehung ist auch recht wohl möglich, daß die neue Scholastik hinter der alten zurückbleibe. Wir haben ein Beispiel hievon; die bessern mittelalterlichen Scholastiker sind in Betreff der Darstellung dem Perrone bei Weitem vorzuziehen. [1])

b) Indeß das eben Genannte ist Nebensache. Die Hauptsache, worin die neue Scholastik sich von der alten unterscheidet, liegt nicht in diesem Aeußerlichen, was nach zufälligen zeitlichen Umständen und ohnehin nach der Individualität der Einzelnen mannigfaltig und zufällig wechselt, sondern in dem, was durch den nothwendigen und gesetzmäßigen Fortschritt der Wissenschaft von selber sich ergibt und nach festen Normen sich ergeben muß. Auf den kürzesten Ausdruck gebracht ist in dieser Hinsicht der fragliche Unterschied der: die alte Scholastik behandelt ihren Gegenstand rein objectiv, sucht das im Glauben seiende Erkennen zu wahrem, wissenschaftlichem Erkennen dadurch zu erheben, daß sie durch logische und metaphysische Dialektik das Glaubensobject als vernünftige Wirklichkeit d. h. als Wahrheit darstellt; die neue Scholastik leistet eben dasselbe, verbindet aber damit ein Zweites, was die alte Scholastik nicht hat,

---

1) Wäre der Scholastik eine solche Darstellung wesentlich, wie wir bei Perrone finden, so wäre sie schon um dieses einzigen Grundes willen unbedingt verwerflich.

nämlich die Begründung jener Erkenntniß von Seite der Erkenntniß selbst. Dies leistet sie durch psychologische oder, wie man will, anthropologische Untersuchung und darauf gegründete Erkenntniß- und Glaubenstheorie. Man kann sagen: die Metaphysik der alten Scholastik hat als Vorbereitungs- und Hilfswissenschaft die (formale) Dialektik, die der neuen aber nicht nur dies, sondern daneben auch noch die Theorie des Selbstbewußtseins und Bewußtseins überhaupt. Kuhn hat hierüber sich deutlich ausgesprochen, wenn er sagt: „die Scholastiker (die mittelalterlichen) nehmen überhaupt das Princip: fides praecedit intellectum als das überlieferte, kirchlich sanktionirte mehr nur unmittelbar an, als daß sie es philosophisch rechtfertigen. Es mußte dasselbe aber, wie es allerdings ein positives ist, und insofern von den Vätern auf die wiederholt angeführte Jesaianische Stelle 7, 9 begründet wird, zugleich als ein vernünftiges, als das allgemeine Princip aller menschlichen Vernunfterkenntniß nachgewiesen werden.“ (Einl. S. 244 Anm. 2.). Auch Staudenmaier kann nichts Anderes, als dies, im Auge haben, wenn er (I, 114) sagt, die Offenbarung sei durch den menschlichen Geist, die Natur und Geschichte hindurch zu führen. Die alte Scholastik hat dieses nicht geleistet, vielmehr sich begnügt, die Offenbarung in ihrer Vernünftigkeit an sich (soweit sie zu erkennen ist) zu erkennen. — Ich muß zur nähern Erklärung des hier Angedeuteten einen kurzen Blick auf die Geschichte werfen, auf den Gang, den die christliche Theologie von Anfang an geschichtlich genommen hat.

Die Urquelle des christlichen Bewußtseins ist einfach Wirkliches, Thatsächliches. Die Person, das Werk, die

Lehrvorträge des Herrn waren Gegenstand für die Erfahrung der Jünger ganz so, wie Thatsächliches, Daseiendes überhaupt dem Beobachter zum Bewußtsein kommt. Inhalt des ersten christlichen Bewußtseins waren also nicht Gedanken, Erkenntnisse, Wahrheiten, sondern einfach Seiendes, Wirkliches. Ein solches Bewußtsein aber, das weiter nichts, als gedächtnißmäßiges Wissen ist, genügt dem Geiste nicht; wornach er unwillkührlich und unwiderstehlich strebt, ist, daß Gedanken der Inhalt des Bewußtseins seien, daß die Thatsachen oder Wirklichkeiten als Allgemeines, als Wahrheiten gewußt werden. Der denkende Geist findet Befriedigung nicht in der Verbindung mit Seiendem, sondern in der mit Gedachtem. Nach diesem Gesetze mußte das anfängliche christliche Bewußtsein sich weiter so gestalten, daß die einzelnen Ereignisse und Thatsachen der Erlösungsgeschichte, die seinen Inhalt bildeten, sich nach und nach in die Momente eines Gedankensystems verwandelten, oder genauer: daß sie nicht blos als diese geschichtlichen Aeußerlichkeiten, sondern zugleich als Aeußerung bestimmter Gedanken gewußt wurden. Dieses Herausfinden der in dem einfach Wirklichen seienden Gedanken, dieses Reflectiren, wenn man es so nennen will oder darf, beginnt schon in der apostolischen Zeit und begegnet uns hauptsächlich in den Johanneischen und Paulinischen Schriften.

Das ursprüngliche christliche Bewußtsein, dessen Inhalt noch blos Thatsächliches war, ist von selbst ein allen Christen gemeinsames, einheitliches gewesen, weil die Thatsache Allen, die sie durch Erfahrung kennen lernten, sich als eine und dieselbe darstellte. Sollte nun dasselbe in der genannten nothwendigen Umgestaltung rein und unverfälscht auf die

folgenden Generationen übergehen, d. h. so, daß der Inhalt dieses spätern christlichen Bewußtseins in der That diejenigen Gedanken seien, welche das Wesen, das Innere der christlichen Wirklichkeit bilden, so mußte jene Umgestaltung eine gemeinsame sein, ein Werk, woran alle Christen gemeinsam Theil haben, d. h. sie mußte ein kirchliches Werk sein. Dieses Werk nun ist die Dogmenbildung. Das Dogma ist nichts Anderes, als der in fester Formel ausgesprochene Gedanke, welcher in dem Thatsächlichen, Wirklichen liegt, welches den Inhalt des ersten christlichen Bewußtseins gebildet hatte. So ist die Dogmenbildung das erste Stadium in der Entwicklung des christlichen Bewußtseins.

Es leuchtet ein, die Thätigkeit der Einzelnen bei diesem Geschäfte habe eine im buchstäblichen Sinn organische, in der Art dem Ganzen ein- und untergeordnete sein müssen, daß diese Einzelnen dem Ganzen lediglich als Organe dienten, theils als Zeugen für die Richtigkeit einer als christlich angenommenen Thatsache, theils als gebildete Denker zur Ausmittlung der in der constatirten Wirklichkeit liegenden Gedanken. Daher dienten der Kirche bei der Dogmenbildung vorzugsweise Bischöfe, denen vor Allen jene Zeugschaft zukam, als Organe. Ebenso leuchtet ein, diese Thätigkeit der Einzelnen habe nicht eigentlich philosophische Arbeit sein können. Philosophisches Bewußtsein ist immer das Wissen eines Wissens, nämlich das Begreifen eines auf Erfahrung gegründeten und aus den Erfahrungsmomenten gebildeten Bewußtseins. Hier aber handelte es sich ja darum, dieses auf Erfahrung gegründete Bewußtsein erst zu bilden, erst zu ermitteln und zu bestimmen, was christliches Bewußtsein sei, also dasjenige erst zu schaffen, was nachher Object der

philosophischen Thätigkeit, Inhalt des philosophischen Bewußtseins werden mußte. Mit Recht werden daher die Männer, die bei der Dogmenbildung thätig waren, Kirchen-Väter, nicht Kirchen-Lehrer genannt. Sie sind die Väter des kirchlichen Bewußtseins, und eben deßhalb unmöglich Lehrer über dasselbe, inwiefern Lehrer über das kirchliche Bewußtsein nur der sein kann, der dasselbe schon als ausgebildetes vor sich liegen hat.

Diese Gestalt der Sache — Bildung des kirchlichen Bewußtseins auf dem Grund der geschichtlichen Thatsachen — ist das Vorherrschende, Charakteristische der Zeit der Kirchenväter und Concilien, der ersten 6—7 Jahrhunderte der christlichen Geschichte. Daß auch andere, und eigentlich philosophische Thätigkeit vorkommen konnte, ja mußte, ist leicht zu sehen. Das gesammte kirchliche Bewußtsein gestaltete sich nach und nach, ein Dogma nach dem andern. War nun eines früh schon ausgebildet, so konnte dasselbe, in dieser Ausbildung, von spätern Gelehrten zum Object des Forschens und Erkennens gemacht werden, was dann in Wahrheit Bildung eines philosophischen Bewußtseins zu nennen war. So konnte Augustin über das (bereits ausgebildete) Dogma der Trinität philosophiren, während in Betreff z. B. der Gnadenlehre seine Thätigkeit nur darin bestehen konnte, an der Bildung und Feststellung des kirchlichen Bewußtseins zum Behuf der Dogmatisirung mitzuarbeiten.[1])

---

1) Die Kirchenväter bedurften zur Vollbringung der ihnen angewiesenen Arbeit, und besaßen auch, klassische, insbesondere philosophische Bildung. Die Ignoranz in diesen Dingen hat dann diese

Hatte so die Zeit der Kirchenväter ihr Geschäft vollbracht, waren die Dogmen formulirt, d. h. das kirchliche Bewußtsein im ganzen Umfang oder wenigstens zum größten Theile gebildet und festgestellt: so war nun die Zeit gekommen, daß die philosophische Thätigkeit beginne; das in den Dogmen liegende und ausgesprochene Bewußtsein mußte zum Object der Erkenntniß gemacht werden. Dies ist Sache der mittelalterlichen Scholastik; sie hat dieses Erkenntnißobject als Erbe von den Kirchenvätern überkommen. Der Gang war sachgemäß und nothwendig der, daß, wie es schon von einzelnen Kirchenvätern, z. B. Augustin geschehen war, dies philosophische Forschen sich zunächst an einzelne Dogmen ansetzte, und erst nach und nach das gesammte kirchliche Bewußtsein umfaßte. Zum ersten Male trat dies ein bei Petrus Lombardus. Da hat das Philosophische des Bewußtseins die Gestalt, daß die einzelnen Dogmen als die Momente des ganzen Dogmensystems oder als die organischen Bestimmungen des Gesammtbewußtseins der Kirche erkannt sind und entsprechende Stellung erhalten haben. Die Bildung einer Dogmatik als wissenschaftlichen Inbegriffs sämmtlicher Dogmen (sämmtlicher Momente des kirchlichen Bewußtseins) ist hier das Philosophische des Bewußtseins. Wie bei dem philosophischen Erkennen eines einzelnen Dogma's

---

Bildung die Philosophie der Kirchenväter genannt, und die wichtige Entdeckung gemacht, es sei Eclecticismus, heiße nicht viel. Handelt es sich um die Philosophie der Kirchenväter, so kommt nur ihr christliches Bewußtsein in Betracht; jene Bildung aber dafür nehmen heißt so viel, als, wenn die Frage nach der Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit eines Technikers wäre, auf dessen Instrumente hinweisen.

die Gedankenbestimmungen, die in diesem liegen, als solche d. h. als Begriffsmomente erkannt sind, so wollen nun hier sämmtliche Dogmen als die einzelnen Momente des ganzen kirchlichen Bewußtseins, als eines Ganzen, erkannt werden. Man hat die Beobachtung gemacht, dem Lombarden sei die Systematisirung sämmtlicher Dogmen nicht vollständig gelungen. Das ist natürlich. Sie würde ihm mehr gelungen sein, wenn er sich selbst zum Vorgänger gehabt hätte. Das von ihm vollbrachte Werk ist unstreitig von größter Bedeutung, ein ungeheurer Fortschritt in der christlichen Philosophie. Die damalige Zeit hat auch gezeigt, daß sie dies erkenne, — durch die Stellung, die sie zu den Sentenzen eingenommen hat. Es wurde erkannt, daß es sich jetzt nicht mehr blos darum handle, die einzelnen Dogmen denkend zu durchdringen und deren Bestimmungen als ihre Begriffsmomente zu erkennen, sondern darum, diese Dogmen selbst als die Momente des ganzen kirchlichen Bewußtseins zu begreifen. Deßhalb blieb dies die Hauptaufgabe der dogmatischen Wissenschaft. Urkunde dessen und zugleich Beweise dafür, was in diesem Punkt geleistet worden, sind die Summen, deren Zweck kein anderer ist, als Systematisirung sämmtlicher Glaubensartikel, d. h. solche Erkenntniß derselben, daß sie als die Momente eines lebendigen und wahrhaften Organismus begriffen werden. Wenn dann so die einzelnen Dogmen die rechte Stellung, die ihnen im Organismus des Ganzen gebührt, erhalten haben, dann werden sie auch in sich selbst bestimmter, heller, begreiflicher; oder man kann geradezu sagen: nur dann können sie, wenn überhaupt, wahrhaft begriffen werden. Der Begriff einer Sache sind 1) die einzelnen Momente als Momente des Ganzen, und

2) die Bestimmungen oder Momente dieser Momente selbst. Diese begriffliche Erfassung des christlichen Glaubens tritt bei den Scholastikern vortrefflich hervor in der unendlichen Gliederung, die von Einem Punkt ausgeht, wie der Baum mit seinen hundertfältigen Verzweigungen aus Einem Kerne, Einer Wurzel; und sie war auch die eigentliche Aufgabe der Scholastiker; war sie vollbracht, so war die Aufgabe der mittelalterlichen Scholastik gelöst. D. h. die Aufgabe der mittelalterlichen Scholastik war, die Glaubenslehren als Glaubens*system*, und so den Inhalt des christlichen, näher kirchlichen Glaubens als Wirklichkeit zu erweisen. Wahrhaft wirklich ist nur das, was das Produkt einer wirkenden Vernunft ist; nur das Vernünftige bringt es zur wahren Wirklichkeit; und etwas Wirkliches so erkennen, wie es wahrhaft wirklich ist, heißt somit, es als Vernünftiges erkennen; und ebenso umgekehrt: das Vernünftige an einem Wirklichen erkennen, heißt, dieses Wirkliche so erkennen, wie es wahrhaft ist. Das Zeichen der Vernünftigkeit aber eines Wirklichen ist das Logische, Systematische, Organische desselben. Das ist die ungeheure Bedeutung der scholastischen Systematisirung. Es zeugt von grober Ignoranz in der Philosophie, wenn man hierin lediglich leeres Formelwesen sieht — die Wirklichkeit selbst hat diese organischen Bestimmungen, diese Formen, folglich muß die Erkenntniß des Wirklichen sie ebenfalls haben, — und von einer wahrhaft barbarischen Dissolution der Intelligenz, wenn man, wie Wessenberg, in der Erkenntniß des Christenthums nach seinem wahren Wesen und Sein alles Unheil für die Welt erblickt.

Diese Scholastik nun ist das zweite Stadium in der

Entwicklung des christlichen Bewußtseins. Das erste, den Kirchenvätern zufallende, war die Dogmenbildung — Verwandlung der im christlichen Bewußtsein seienden Thatsachen in Gedanken: das zweite, den Scholastikern zufallende, ist die Begriffsbildung — Systematisirung oder Organisirung sämmtlicher Dogmen sowohl, als der in den einzelnen Dogmen enthaltenen Bestimmungen, und damit die Erkenntniß des Glaubensinhalts als einer vernünftigen wahrhaften Wirklichkeit.[1]) Diesem zweiten hat ein drittes Stadium sich nothwendig anzuschließen. Wie das in den Dogmen niedergelegte kirchliche Bewußtsein durch das wissenschaftliche Bewußtsein der Scholastik, durch die Dogmatik, so ist auch diese Dogmatik selbst durch ein weiter Hinzukommendes zu rechtfertigen. Was kann dieß sein? Offenbar nichts Anderes, als daß 1) die in der Scholastik niedergelegte Metaphysik, diese objective Logik, mit der Logik des Geistes als denkenden zusammengehalten, und dadurch eben als wahre Logik erwiesen werde, und 2) ebenso der in der Scholastik beobachtete Erkenntnißprozeß mit dem Gange verglichen werde, den die menschliche Erkenntniß als solche nimmt. Der denkende Geist kommt nicht eher zur Ruhe und Befriedigung, als bis

---

1) Oder, wenn man will: der logischen Wirklichkeit, Möglichkeit. Daß die Dogmen der Ausdruck der in den Offenbarungsthatsachen liegenden Gedanken sein sollen, war durch historische Zeugnisse unmittelbar bewiesen; allein es mußte sich fragen, ob sie wirklich seien, was sie sein wollten und sollten. Diese Frage kann nur dann bejaht werden, wenn in den Dogmen selbst, von den geschichtlichen Zeugnissen ganz abgesehen, die logische oder mögliche Wirklichkeit erkannt wird — gerade das, was die Scholastik geleistet hat. So hat die Dogmenbildung in der patristischen Zeit durch die mittelalterliche Scholastik ihre Rechtfertigung gefunden.

er das, was er ins Bewußtsein aufgenommen hat, nicht mehr als etwas Fremdes, sondern als sein Eigenthum, gleichsam als sich selbst, wie sein eigenes Wesen besitzt. So kann er sich bei metaphysischen Gedanken nur dann beruhigen, wenn dieselben mit den reinen Denkbestimmungen, mit der menschlichen Logik als solcher übereinstimmen, wenigstens derselben nicht widersprechen, und mit der Art, wie er eine Erkenntniß gewonnen und gebildet hat, nur dann zufrieden sein, wenn er dieselbe übereinstimmend findet mit der Art, wie er überhaupt seine Erkenntnisse gewinnt und bildet. Dieß auf das christliche Bewußtsein angewendet, wie es sich in der Scholastik ausgebildet hatte, so sieht man, es war mit Nothwendigkeit die Forderung gegeben, über den menschlichen Geist Forschungen anzustellen, insbesondere eine Erkenntniß- und Glaubenstheorie zu schaffen, als unerläßliches Mittel, die scholastische Glaubenswissenschaft nach Form und Inhalt zu rechtfertigen, und den erkennenden Geist zufrieden zu stellen.

Zu besserem Verständniß ist der geschichtliche Verlauf kurz zu überblicken.

An die mittelalterliche Wissenschaft knüpfte sich bald nach Thomas nothwendig dieselbe Unzufriedenheit, die sich immer an ein vollendetes Werk oder an einen Gegenstand knüpft, der seine Bestimmung erfüllt hat, und deßungeachtet noch fortbesteht, wie wenn er sie nicht erfüllt hätte; die Vollendung eines Werkes ruft das Verlangen nach einem neuen hervor. Mit Christus war die Welt eine neue geworden, und hatte demnach die Philosophie ein neues, bis dahin nicht gekanntes Object erhalten. Die hiemit verbundene Umgestaltung des Bewußtseins war so durchgreifend und

vollständig, daß sich nicht zu verwundern ist, wenn dieses anderthalbtausend Jahre lang die Richtung, die es im Anfang genommen, und den Charakter, der sich ihm beim Entstehen eindrückte, unverändert beibehalten hat. Christus ist die Mitte, um die sich Alles dreht, der einzige Gegenstand des Forschens und Erkennens; einen andern Gegenstand haben nur diejenigen Wissenschaften oder vielmehr Erkenntnisse, welche sich unmittelbar auf das tägliche Leben und seine Verhältnisse und Bedürfnisse beziehen; die Metaphysik aber, die Philosophie als die Wissenschaft der Wissenschaften, wird wesentlich Theologie, Explication des durch Christus entstandenen Gottesbewußtseins. War diese Explication vollendet — und die so sehr verschrienen Spitzfindigkeiten, kleinlichen Fragen, Zuspitzungen der spätern Scholastik enthalten den Beweis, man sei bei jenem Ende angekommen, ebenso, wie die tausend Zierrathen, Knäufe, Schnörkel eines völlig ausgebauten gothischen Domes sich erst an die vollendeten Grundformen angesetzt haben —: so mußte es den denkenden Geist drängen, sich nun auch wieder nach etwas Anderem umzusehen, andere Objecte, die Natur und sich selber, zum Inhalt seines Bewußtseins zu machen. Diesem in der Natur der Sache gegründeten Streben kam bekanntlich die Restauration der heidnisch klassischen Welt, Kunst und Wissenschaft, zu Hilfe. Daß aber die Mitte aller Wissenschaft, Metaphysik, Philosophie, sich nicht wieder, wie in der alten Welt, an die Natur ansetzte, von der Physik ausging, hat seinen natürlichen Grund darin, daß die von der Naturkenntniß ausgehende Entwicklung der Philosophie eben in der alten Welt vor sich gegangen war und ihre Vollendung erreicht hatte. Jetzt handelte es sich

ja eben darum, das Naturbewußtsein der alten und das Gottesbewußtsein der neuen (mittelalterlichen) Welt an dem Bewußtsein als solchem zu prüfen. So war der Geist jetzt nach der Entwicklung, die er genommen, mit Nothwendigkeit auf sich selbst zurückgewiesen.

Das ist die weltgeschichtliche Bedeutung, das aber auch die absolute Berechtigung der Cartesianischen Philosophie. Cartesius geht nicht davon aus, daß jetzt die Zeit gekommen sei, den menschlichen Geist als solchen, das Ich, zum Ausgangspunkt der Philosophie zu nehmen — so Etwas kommt dem Einzelnen, der dem Weltgeist als Organ dient, nicht zum Bewußtsein, sondern wird erst nachher, wenn es eingetreten ist, erkannt, — sondern er macht die einfache Reflexion, jede Erkenntniß, welche durch Eindruck von Außen, durch Reception des Geistes entstanden sei, entbehre der zur Befriedigung erforderlichen Gewißheit und Sicherheit, lasse den Zweifel zu. Soll man daher zu etwas Rechtem kommen, eine Erkenntniß gewinnen, deren man sich als einer völlig sichern, Gewißheit habenden, also wahrhaften Erkenntniß erfreuen könne, so müsse schon die erste Erkenntniß, womit das Bewußtsein beginne, eine solche sein, die allen Zweifel, alle Unsicherheit und Ungewißheit schlechthin ausschließe. So eine Erkenntniß ist aber nur die im reinen Selbstbewußtsein seiende; daß ich sei, ist mir absolut gewiß, wenn ich denke; dieß Bewußtsein gewinne ich auf keine Weise receptiv; Denken und Sein sind nicht aus einander, sondern unmittelbar Eins; eben darin, daß ich denke, in dieser meiner Thätigkeit liegt der unwidersprechliche Beweis, ich sei. Also cogito ergo sum ist eine schlechthin gewisse Erkenntniß; die ganze Geschichte der Philosophie, von Thales bis Simplicius, und

von Paulus bis Gabriel Biel, hat einen gleich unzweifelhaften Satz nicht zum Vorschein gebracht. Aber mit diesem Satz als solchem hat man noch Nichts; es muß Ernst damit gemacht und weiter gesagt werden: er enthalte die erste und Normal-Erkenntniß.

Da ist aber sogleich die Frage, wie dieß verstanden werde. Cartesius selbst hat es so verstanden: soll irgend eine Erkenntniß als schlechthin gewisse und sichere, und somit als wahrhafte Erkenntniß gelten, so muß sie entweder aus jener ersten Erkenntniß abgeleitet sein, oder, wenn es möglich ist, dieselbe Gewißheit haben, wie sie. So ist jetzt das reine Selbstbewußtsein nicht blos die Quelle und Norm aller Erkenntniß, so daß die Philosophie jetzt ebenso vom Selbstbewußtsein auszugehen hat, wie sie bei den Griechen von der Physik, bei den christlichen Theologen von dem durch Christus gesetzten Gottesbewußtsein ausgegangen ist, sondern streng genommen ist das Selbstbewußtsein die einzige wahre Erkenntniß.

Was folgt hieraus für das christliche Gottesbewußtsein? Zunächst einfach dieß, daß es wahrhaftes Wissen, philosophische Erkenntniß nicht sei noch sein könne. Bei Cartesius selber hat es denn auch diese Gestalt: Der Inhalt des christlichen Glaubens ist nicht Object der Philosophie, es gibt von demselben ein wahrhaftes Wissen schlechterdings nicht, denn er findet sich nicht nur unter den Daten des Selbstbewußtseins nicht, sondern kann überhaupt, als transcendent, nicht denkend ergriffen und erkannt werden. Aber er ist, und eben aus dem genannten Grunde, zu glauben, unbedingt im Glauben anzunehmen. Es wird nicht nöthig sein, zu bemerken, diese Forderung unbedingten Glaubens

sei mit Nichten in den wissenschaftlichen Prinzipien des Cartesius, sondern darin begründet gewesen, daß Cartesius als wahrer aufrichtiger Katholik von der absoluten Auctorität und Infallibilität der Kirche fest überzeugt war.

Bei diesem negativen oder eher neutralen Verhältniß der Wissenschaft zum Glaubensinhalt konnte es nicht bleiben; es hat auch schon bei den nächsten Nachfolgern und Erben des Cartesius eine ganz andere Gestalt gewonnen. Es brauchte nur alle Inconsequenz, alles in das System prinzipiell nicht Passende weggelassen zu werden, so hatte man den Satz: Wie der Beweis für die Existenz des Ich in der schlechthin gewissen Erkenntniß liegt, welche dem Selbstbewußtsein zukommt, so darf jeder angebliche Inhalt des Bewußtseins als wirklich seiend nur dann angenommen werden, wenn die Erkenntniß desselben so gewiß ist, wie die des Selbstbewußtseins; und umgekehrt, wo solche Gewißheit der Erkenntniß nicht vorhanden ist, muß behauptet werden, es sei auch nicht eine Wirklichkeit, ein wahrhaft Seiendes, Inhalt des Bewußtseins, d. h. man sei getäuscht, wenn man in diesem Falle eine wirkliche Erkenntniß zu besitzen meine. Es braucht nicht viel, um einzusehen, der Inhalt des christlichen Glaubens gehöre hieher; und somit hatte man den Satz: der angebliche Inhalt dieses Glaubens, d. i. der Inhalt des christlichen Bewußtseins sei nicht etwas Wirkliches, und das christliche Bewußtsein somit absolut falsch, reine Täuschung.

Die Begründung dieses Satzes ist das Geschäft der nachcartesianischen Philosophie, nachdem sie auf protestantischem Boden Fuß gefaßt hat, bis auf den heutigen Tag. Auf der positiven Seite sind alle Philosophen dieser Zeit

einig; die Entwicklung des Ich-Bewußtseins ist die, daß Schritt für Schritt endlich da angekommen wird, wo man das Ich als absolut begreift, als schöpferisches Prinzip, als Gott. So ist dann die gesammte Wirklichkeit, Geschichte wie Natur, Produkt des Ich, und somit gibt es ein absolutes Wissen alles dessen, was ist. Es kommen große Differenzen zwischen den einzelnen Repräsentanten der Philosophie vor, allein sie betreffen Nebensachen; der (genannte) Grundgedanke ist gemeinschaftliches Eigenthum Aller. — Auf der negativen Seite dagegen, d. h. in dem Verhalten gegen das christliche, oder genauer: kirchliche Bewußtsein tritt die Philosophie in zwei Strömungen aus einander; die eine geht von Spinosa, die andere von Bayle aus; im Resultate treffen sie wieder zusammen. — Spinosa nimmt an, es liege dem christlichen oder kirchlichen Bewußtsein etwas Wirkliches zu Grunde, es sei somit etwas Wahres daran; nur sei dieses Wirkliche nicht Das, was die Worte des kirchlichen Bewußtseins besagen; die Täuschung und somit das Falsche des kirchlichen Bewußtseins liege darin, die Sache so wörtlich zu nehmen. Beispiel: der Begriff der Gott-Menschheit ist ein vollkommen richtiger und wahrer, denn in der That ist der Mensch, weil Substantia de Substantia, göttlichen Wesens, Gott; und er ist ein eigentlich christlicher Begriff insofern, als Christus zuerst dies Bewußtsein gehabt hat. Nimmt man aber die Sache so, wie die katholische Kirche will, — Christus, dieser Mensch, sei Gott, Deum humanam naturam assumpsisse, — so ist das geradezu absurd und ein total falsches Element in dem an sich vollkommen wahren Bewußtsein. [1]) Diese

1) Tractat. theol. polit. c. 1; womit bes. zu vergl. ist Epist. 21. (Edit. Gfroer. p. 556), „Caeterum quod quaedam Ecclesiae his

Auffassung der Sache ist durch Kant hindurch gegangen und in Hegel zum Abschluß gekommen, welcher, wie bekannt, die Differenz des kirchlichen Ausdrucks und des seinigen darauf zurückführt, daß jener der Ausdruck für das christliche Bewußtsein auf der Stufe der Vorstellung, dieser aber für dasselbe Bewußtsein auf der Stufe des Denkens oder Begreifens sei. Beispiel: das kirchliche Bewußtsein hat zum Inhalt die Trinität, die als Vater, Sohn und heil. Geist erscheint. In Gedanken gefaßt und begriffen, so ist der Vater der Gedanke als logischer, der Sohn der realisirte Gedanke, die Welt, der Geist der Gedanke, wie er als menschlicher sich selbst erfaßt, zum Bewußtsein kommt. Dies ist etwas Bekanntes und bedarf einer Erläuterung nicht. — Bayle gibt sich mit solchen Illusionen nicht ab, sondern anerkennt als christliches Bewußtsein Das, was es wirklich ist, das Bewußtsein nämlich, welches im kirchlichen Dogma den Ausdruck, und zwar nicht bildlichen, sondern eigentlichen erhalten hat, und spricht sich dann ohne Umschweif so aus, wie er's denkt, daß nämlich dieses ganze christliche Bewußtsein vom Anfang bis zum Ende lediglich etwas Unvernünftiges, weil sein Inhalt als Dinge, die auf keine Weise existiren können, als baare Unmöglichkeit zu bezeichnen sei.[1] Er sagt dann ebenso, wie Cartesius, es sei unbedingt zu glauben; sein Triomphe de la foi ist bekannt;

---

addunt, quod Deus humanam naturam assumpserit, monui expresse (l. c. des tract. theol. pol.) me, quid dicant, nescire; imo ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit. cf. noch tract. theol. pol. c. 4 und 5. pag. 122—123, 131 f.

1) Au dessus de la raison contre la raison.

aber während es dem Cartesius Ernst war, ist es bei Bayle lediglich Spott und Hohn. Diese Auffassung der Sache geht durch die französischen Encyclopädisten hindurch und kommt zum Abschluß in der berüchtigten „linken Seite“ der Hegel'schen Schule.

Diese feindselige Stellung der Wissenschaft gegen das christliche Bewußtsein hat, wie nachgewiesen, ihren Grund in der Behauptung der Absolutheit des menschlichen Ich, welche Behauptung weiter zurück aus der andern entsprungen ist: wahre Erkenntniß sei nur die im reinen Selbstbewußtsein seiende, denn ist dieses Letztere richtig, und will deßungeachtet die Welt wahrhaft erkannt werden, so muß man sie als Produkt des menschlichen Ich ansehen. Aber eben an diese Annahme der Absolutheit des Ich muß die Kritik der besprochenen Philosophie sich ansetzen, denn sie ist absurd und involvirt eine Menge Absurditäten. Es ist kurz zu sagen: mit Nichten ist die im reinen Selbstbewußtsein seiende Erkenntniß die einzige *wahre* Erkenntniß. Allerdings — die einzige *absolute* Erkenntniß des Menschen. Allein dem Menschen gebührt menschliche Erkenntniß; und da die Endlichkeit seiner Natur nothwendig mit sich bringt, daß jede andere Erkenntniß, als die im reinen Selbstbewußtsein seiende, wo der Inhalt des Bewußtseins das Bewußtsein selber ist, den Charakter der Endlichkeit an sich trage, beschränkt relativ sei, so ist die Nichtabsolutheit des Bewußtseins, das einen andern Inhalt als sich selbst hat, vielmehr ein Beweis für dessen Wahrheit. Ein handgreiflicher Beweis für die Unvernünftigkeit der Forderung, alle menschliche Erkenntniß als absolute zu haben, liegt in der praktischen Unausführbarkeit derselben, darin, daß, wenn sie ausgeführt werden wollte, das Leben

geradezu eine Unmöglichkeit würde. „Was vernünftig ist, ist (wird oder kann werden) wirklich."

Müssen wir demnach das Cartesianische Prinzip in der Entwicklung und Ausbildung, die in Spinosa und Bayle begonnen, in Hegel und seiner Schule geendet hat, verdammen und verwerfen: so dürfen wir doch nicht zu der Behauptung fortgehen, das Ausgehen des Cartesius vom Ich und somit seine ganze Philosophie sei überhaupt falsch, habe gar nichts Wahres an sich. Dies wäre weit gefehlt. Alles blos objektive Wissen, das Erkennen blos der Wahrheit, mit Einem Wort: das blos dogmatische Wissen genügt überall nicht; der Geist kann sich nur dann zufrieden geben, wenn er zugleich Gewißheit über sein Wissen hat. Nun ist aber ganz richtig, absolute Gewißheit (für den Menschen) besitzt nur das im reinen Selbstbewußtsein seiende Wissen. Daraus folgt, daß alles übrige Wissen, was immer sein Inhalt, und welches seine Entstehung sein möge, Gewißheit von dem im Selbstbewußtsein enthaltenen zu empfangen habe; und jede Erkenntniß somit ist in Verbindung zu setzen mit dem reinen Selbstbewußtsein, oder dieses hat seine Strahlen und mit ihnen Licht auf alle Erkenntnisse, nach allen Seiten hin, auszubreiten. In dieser Fassung hat das Cartesianische Prinzip Wahrheit, und ist als unveräußerliches Eigenthum des Geistes festzuhalten und unversehrt zu bewahren.

Dieses Prinzip nun, so, wie es Wahrheit hat, mit dem wissenschaftlichen Prinzip der alten Scholastik verbunden, ist das Prinzip der neuen, sog. rediviven Scholastik. Hiermit ist klar bezeichnet, was unter der neuen Scholastik zu verstehen sei, und ebenso

deutlich zur Anschauung gebracht, welche Differenz zwischen der alten und neuen Scholastik bestehe.

Daß hierüber die neuesten Scholastiker ein deutliches Bewußtsein haben, ist bereits angeführt. Hier möge nur noch von Kuhn eine Aeußerung Platz finden, die sich durch besondere Deutlichkeit auszeichnet. „Ist die Dogmatik, sagt er, [1]) ihrem allgemeinsten Begriffe nach die Wissenschaft des positiven christlichen Glaubens, so wird die nähere Bestimmung ihres Begriffes von der Erörterung und Feststellung des Verhältnisses der Wissenschaft zur positiven Wahrheit, zum christlichen Glauben abhängen. Dieß bestimmte, besondere Verhältniß selbst aber wird sich auf eine klare und gründliche Weise nicht feststellen lassen, ohne daß wir noch tiefer herabsteigen und das Verhältniß des Wissens zum Glauben ganz im Allgemeinen . . . auseinandersetzen.“ Wovon hier die Rede, ist im ersten Kapitel der Einleitung geleistet. Der Grundbegriff der Dogmatik, der Glaube selbst, ist mit dem reinen Selbstbewußtsein in Verbindung gesetzt, in das Selbstbewußtsein aufgenommen, und erhält so vom Selbstbewußtsein aus Beleuchtung und Klarheit und — Rechtfertigung. Näher: das Verhalten des Geistes gegenüber dem Inhalt des christlichen Glaubens als einem Objektiven wird mit seinem Verhalten der Objektivität überhaupt gegenüber zusammen gehalten und darnach beurtheilt. — Wird nun in dieser Weise die ganze Dogmatik behandelt, so fällt vom Selbstbewußtsein aus Licht auf die einzelnen Glaubensmomente, und diese finden vor dem denkenden Geiste in dem Maße Berechtigung, als sie an der Klarheit und

1) A. Quartalschrift 1846, S. 164.

Gewißheit des im Selbstbewußtsein enthaltenen Wissens participiren; und hiermit denn hat die neue Scholastik ein Moment, welches der alten zwar nicht gänzlich fehlt, aber in dieser Weise, so bewußt, als leitendes Prinzip, nicht zukommt.

Zu näherer Beleuchtung dieses Punktes wäre auf Einzelnes einzugehen, an einzelnen Beispielen das Angedeutete klar zu machen. Offenbar aber würde dies zu weit führen, und ist auch nicht durchaus nöthig. Dagegen mag noch die historische Bemerkung hier stehen, die eben bezeichnete, in die neue Schlolastik ausgelaufene Entwicklung des christlichen Bewußtseins, welche das Cartesianische Prinzip in Verbindung mit dem altscholastischen Prinzip zur Grundlage hat, sei von Malebranche ausgegangen, der, ein Verehrer und Jünger des Cartesius, dessen Prinzip im Allgemeinen adoptirte, den Satz aber, daß nur das Cogito ergo sum wahre Erkenntniß enthalte, nicht zu dem seinigen machte, und so im Stande war, das altscholastische Prinzip wieder als Element der Entwicklung aufzunehmen. Es hat bei ihm dann die Gestalt angenommen, daß sowohl der Glaubensakt, als der Glaubensinhalt, wie sie vom Mittelalter herübergekommen waren, in dem reinen Selbstbewußtsein, jener in dem Prozeß überhaupt, dieser in den Thatsachen des Selbstbewußtseins Rechtfertigung fand oder wenigstens finden sollte — d. h. genau die Gestalt, welche wir als das Charakteristische der neuen Scholastik bezeichnet haben. Malebranche ist der Vater der so bezeichneten Dogmatik, die, zur heilsamen Förderung des christlichen Bewußtseins und zur Belebung des christlichen Geistes, in unsern Tagen wieder eifrige und mehrseitige Pflege findet. Das Angedeutete mag zugleich für die neue

katholische Dogmatik ein Wink sein, es könne sie nur fördern, wenn sie sich mehr, als bisher geschehen zu sein scheint, mit den Leistungen des Malebranche bekannt macht.

Der Inhalt des christlichen Bewußtseins ist eine Thatsache, eine geschichtliche Wirklichkeit. Daher ist bei der ersten Bildung desselben der Geist receptiv; was er weiß, weiß er durch Erfahrung. Fällt die Erfahrung weg, weil der Gegenstand nicht mehr präsent ist, so geschieht die Reception durch Glauben auf Auctorität hin. Die Thatsachen, welche so den Inhalt des christlichen Bewußtseins bilden, verwandeln sich nun zwar (nothwendig) in Gedanken, aber diese Gedanken sind lediglich die in den Thatsachen liegenden Gedanken, und daher die Aufnahme derselben auf die gleiche Art zu bewerkstelligen, wie die Aufnahme der Thatsachen selbst — durch Glauben. So ist das christliche Bewußtsein wesentlich auf den Glauben basirt; und welche Entwicklung, Bestimmung und Vervollständigung es erhalten möge, der Glaube bleibt immer die Grundlage desselben. In dieser Erkenntniß nun und Anerkennung, was das ewig und unveränderlich Charakteristische der katholischen Wissenschaft ist, aber auch ebenso in der Ueberzeugung, der Glaube könne und solle sich zu wahrem Wissen entwickeln, sind die alte und neue Scholastik rein identisch. — Die Differenz zwischen denselben fällt in die Ausbildung des auf genannter Grundlage erzeugten Bewußtseins. Zuerst handelt es sich darum, die in den Thatsachen liegenden Gedanken einfach herauszufinden und auszusprechen — Dogmenbildung, patristische Arbeit; sodann darum, die in den Dogmen ausgedrückten Gedanken, abgesehen

von den ihnen zu Grund liegenden Thatsachen, als die möglichen Momente einer Wirklichkeit d. h. als an sich vernünftig, im Ganzen und Einzelnen, zu erkennen. Diese metaphysische Arbeit vollzieht sich durch Begriffsbildung, Systematisirung, und ist die Arbeit der mittelalterlichen Scholastik, die sich hiemit als die Rechtfertigung der Dogmenbildung oder der formulirten Dogmen erweist. Hiernächst aber und zuletzt handelt es sich darum, das so geschaffene Gedanken-(Dogmen-)system nach Form und Inhalt mit dem subjektiven Geiste zu versöhnen, in der so gestalteten christlichen Erkenntniß die Form und den Inhalt der menschlichen Erkenntniß überhaupt wieder zu finden — neue Scholastik, veranlaßt durch den von Cartesius ausgehenden Umschwung der Philosophie. So enthält die neue Scholastik durch Kultur des Selbstbewußtseins ebenso die Rechtfertigung der alten, wie diese durch Begriffsbildung die patristische Dogmenbildung gerechtfertigt hatte; und die Differenz zwischen beiden Scholastiken ist nicht Gegensätzlichkeit, sondern derjenige Unterschied, der überall in einer organischen Entwicklung zwischen einem frühern und einem spätern Momente besteht.

Zum Schlusse habe ich, was fast unnöthig ist, nur noch zu bemerken, daß Ausschließlichkeit der bezeichneten Funktionen in keiner der drei Entwicklungsperioden des christlichen Bewußtseins stattfinde. Was als das Charakteristische der neuen Scholastik bezeichnet wurde, Kultur des Selbstbewußtseins, findet sich auch bei den Kirchenvätern und mittelalterlichen Scholastikern, aber — in anderer Weise, nicht als leitendes Prinzip. Ebenso darf die neue Scholastik sich der Arbeit nicht entziehen, die Dogmenbildung der Kirchenväter und die Begriffsbildung oder Metaphysik der mittelalterlichen Scholastiker

zu reproduciren; aber eben darin, daß hier nur oder vorzugsweise Reproduction ist, daß eine Vorlage da ist, liegt der Unterschied u. s. w. Dieser Punkt bedarf einer nähern Erläuterung nicht. Somit scheide ich für dies Mal von der Scholastik, um mit Nächstem ihren Werth an sich zu betrachten.

Dr. Mattes.

2.

Die Humanität der Kirche auf dem Gebiete des Cultus.

Nicht leicht gibt es einen schwankenderen Begriff als den der Humanität. Während die Einen lediglich nicht wissen, was sie selbst darunter verstehen, und nur so viel mit großer Sicherheit behaupten, daß dieselbe ein Lichtausfluß des großen Siebengestirnes, der Reformation, sei, setzen sie Andere in die genaue Kenntniß der „exemplaria graeca" und finden ihr sicherstes Merkmal darin, daß man einen Fehler gegen Donat und Priscian für eine Todsünde anerkenne; wieder Andere setzen sie in einen vagen Kosmopolitismus, der allem individuellen Leben den Tod bringt; noch ein anderer Theil hält sie für identisch mit einseitiger Verstandesaufklärung, und möchte deßwegen die ganze Menschheit in einem Philanthropin zur Schule gehen lassen. In neuester Zeit wird man ohne Zweifel vielfach die Einführung des Cultus des Genius als Einleitung in das goldene Zeitalter der Humanität ansehen und als die sichersten Mittel zur Beförderung dieses Zweckes die Errichtung von Bildsäulen und die Veranstaltung von Festessen empfehlen.

Indessen so babelartig auch die Confusion der Begriffe auf diesem Gebiete ist, so gibt es doch eine Humanität, die

gerade da am Entschiedensten festgehalten und verwirklicht wird, wo man am wenigsten davon Lärm zu machen pflegt. In der Kirche und nur in ihr hat die wahre und eigentliche Humanität ihre Freistätte gefunden, und so oft diese liebliche Pflanze außer ihr cultivirt werden wollte, welkte sie zusehends als in einem ihrer Natur nicht angemessenen Boden. Wenn also auch allerwärts von Humanität viel geschwärmt und gefaselt wird, die Geschichte zeigt unwiderleglich, daß unverantwortlicher Mißbrauch mit dem Worte getrieben worden, wofür der glänzendste Beleg ist, daß auch französischer und schweizerischer Sansculottismus den Ruhm der Humanität sich angemaßt hat. Die Kirche allein hat das wahrhaft Menschliche gerettet und kann insofern mit voller Wahrheit von sich sagen: nil humani a me alienum puto. Und umgekehrt je mehr von der Kirche und ihrer Wahrheit abgeirrt worden, desto mehr hat nicht nur das Erbe Jesu Christi, sondern geradezu das rein Menschliche Noth gelitten, was wir ja am deutlichsten, wenn wir nur wollen, an den unmittelbaren Folgen der Reformation sehen können, wie sie den Künsten und Wissenschaften den Krieg erklärte und in manchen Erscheinungen (z. B. Bildersturm) einen vandalischen Charakter entwickelte.

So gut es sich nun aber auf andern Lebensgebieten für jeden Unbefangenen erweisen läßt, daß die Kirche das Prinzip der Humanität nach allen Seiten gewahrt hat, so läßt es sich auch und gewiß nicht am wenigsten auf dem Gebiete des Cultus erweisen. Die Kirche anerkennt in ihrem Glaubenssysteme den Satz: gratia non corrumpit, sed corrigit naturam — mit aller Verzweigung seiner Consequenzen, indem sie bekanntlich von dem Prinzip ausgeht,

daß der gefallene Mensch in naturalibus zwar „verwundet,“ aber doch nicht zu Grunde gerichtet sei. In Uebereinstimmung hiemit anerkennt sie in ihrer Moral das Natürliche als die Basis des Uebernatürlichen. Dem entsprechend hat sie als geschichtliche Macht die Nationalität der Völker nicht vernichtet, sondern verklärt; hat die kräftigsten Naturvölker zu Trägern einer eigenthümlichen und staunenswerthen Cultur gemacht; hat den Boden urbar gemacht, Wälder gelichtet, Städte gegründet; hat Sklaverei und Duell abzuschaffen gesucht und sich aus Kräften bemüht, die gebildetsten Völker sich als Glieder eines leiblich-geistigen Organismus fühlen zu lehren. Und nun — werden etwa ihre Institutionen auf dem Gebiete des Cultes einem andern Zwecke, als dem der Humanität, dienstbar gewesen sein? Keineswegs; und das soll in diesen Zeilen kurz bewiesen werden. — „Cum natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli; propterea pia mater ecclesia ritus quosdam .... instituit. Caerimonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes, aliaque id genus multa ... quo et majestas tanti sacrificii (Missae) commendaretur et mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitentur.“ [1]) Wir finden in der hier so einfach gegebenen Begründung eines auf die Sinne berechneten Cultus den Bedürfnissen der menschlichen Natur als einer wesentlich dualistischen, in den beiden Reichen der

---

1) Conc. Trid. sess. XXII. cap. V de sacrif. Missae. Cfr. Catech. Rom. p. II. c. I. Q. 10.

Natur und des Geistes wurzelnden, die gebührende Rechnung getragen; wie das Epheu einer Stütze bedarf, um sich in die Höhe, zum Lichte emporzuranken, also bedarf der Geist in seinem kühnsten Fluge am allermeisten sinnlicher Hülfsmittel. Eine Religion, welche diese Wahrheit factisch nicht anerkennt, anerkennt die Rechte der menschlichen Natur nicht, so sehr sie sich auch rühmen mag, derselben zur Freiheit des Geistes verholfen zu haben; sie fängt an im Spiritualismus und wird im Nihilismus enden. Man zerstöre den wundervoll organisirten Leib der Religion, den Cult, und bald wird auch ihr Geist entflohen sein. Weil dies ein nothwendiges Gesetz, so ist es auch ein allgemeines; alle antiken Religionen so gut als die des Volkes Gottes haben es respectirt, und der allein wahre Cult der Kirche hierin ihr Recht dadurch glänzend anerkannt, daß er selbst auf diesem Wege sich gebildet hat. Nachdem der Nationalconvent am 10. November 1793 den Cult der Vernunft eingeführt hatte, sollte er — dies war der Plan der Gotteslästerer — durch prachtvolle Gebräuche empfohlen werden, „die durch ihren Aufwand den der Cerimonien der römischen Kirche verdunkeln sollten.“ [1]) So sehr uns die Sache selbst entrüstet; daß sie geschickt angegriffen worden, können wir nicht läugnen, weil den Bedürfnissen der menschlichen Natur Rechnung getragen worden. Darin hat sich der praktische Sinn der französischen Nation erwiesen, der auch in seiner verkehrtesten Richtung noch Anerkennung verdient. Es war eine sehr moderne und weltliche Cerimonie, wenn Abbé Chatel unrühmlichen Andenkens

---

1) Vergl. Al. Mazas Gesch. der französ. Revolution. Uebersetzt von Scherer, II, 32 f.

die Wirkung der Predigt dadurch heben zu können glaubte, daß er nach Beendigung derselben jeder Dame einen Blumenstrauß zu überreichen verkündigte.[1] Aber es war doch hier wenigstens ein Streben zu erkennen, entgegengesetzt dem der Reformation, welche von der Fülle und Mannigfaltigkeit des Cultes ausgehend, ihn zur Leerheit und Nacktheit herunterbrachte und dadurch der Humanität einen empfindlichen Schlag versetzte. Indessen hatte da die Reformation freilich ihre Vorgänge, wie es denn in der That wahr ist, was man neulich mit so großem Applaus ausposaunte, daß es Reformatoren gegeben vor der Reformation. Schon Vigilantius hatte sich z. B. über die „moles cereorum“ tadelnd ausgesprochen, welche beim katholischen Gottesdienste angewendet werde. Es versteht sich von selbst, daß so manche der mittelalterlichen Secten, welche gegen den Glanz und die Herrlichkeit der herrschenden Kirche oft mit so großem Ungestüm sich erhoben, darunter auch das den Sinnen so gewaltig imponirende Wesen ihres Cultus begriffen haben. Indessen war es der Reformation des 16. Jahrhunderts vorbehalten, systematisch gegen das Cerimonienwesen als papistischen Gräuel zu Felde zu ziehen, was auch von vielen Seiten mit solchem Erfolge geschehen, daß der reine Aether des protestantischen Lichtwesens durch keine Spur mystischen Schaugepränges mehr verdunkelt wurde. Freilich muß anerkannt werden, daß nicht alle Fractionen des protestantischen Princips auf dem destructiven Wege sich gleich weit haben fortreißen lassen. Es ist hierin ein großer Abstand zwischen Carlstadt'scher Tollwuth und Melanchthon'scher Bedächtlichkeit;

1) Vergl. Geramb, Reise nach Rom, S. 50.

ja die angesehensten Reformatoren selbst folgten bekanntlich sehr divergirenden Eingebungen. Luther behielt von dem Cerimonienwesen der katholischen Kirche am meisten bei; Calvin und namentlich Zwingli waren in hohem Grade radical; etwa in der Mitte stehen die Anglicaner. Luther's Taufbüchlein z. B. vom J. 1523 verwirft nicht nur nicht, sondern verordnet noch das „unter die Augen blasen, Kreuz anstreichen, Westerhemd [1]) anziehen, das Legen des Salzes in den Mund des Kindes, und Austreiben des Teufels." Melanchthon aber schreibt bei Anlaß des auf Befehl des Kaisers herausgekommenen Buches über das Interim an Carlowiz: „Ich nehme auch sehr gerne die Cerimonien an, die das Buch vorschreibt, denn ich weiß, daß diese ein Theil der Kirchenzucht sind, und ich meine, daß mein ganzes Leben bezeugt, daß ich ein Freund der Zucht und Ordnung bin und aus meinen Schriften erhellet, daß darin immer die Jugend dazu eingeladen wird. Als Knabe habe ich in den Tempeln mit besonderem Vergnügen alle Kirchengebräuche beobachtet, und meine Natur ist von jenem cyclopischen Leben, das alle Ordnung verkennt und Gebräuche als einen Gefängnißzwang hasset, ganz entfernt. Ich bin aber nicht nur für mich also gesinnt, sondern bemühe mich auch, Andern ebendieselben Gesinnungen einzuflößen." [2]) Calvin aber und namentlich der flache Zwingli sind, wie gesagt, viel weiter gegangen, weßwegen man noch itzt in Gegenden, welche zu ihrer Fahne geschworen haben, beinahe jede Spur von

1) Vergl. über diesen Ausdruck Marzohl und Schneller Liturg. sacra II. S. 89 Anmerk.

2) Vgl. Beleuchtung der Vorurtheile wider die katholische Kirche. Von einem protestant. Laien Zürichs. II. B. I. Abtheil. S. 69.

erhebender Feierlichkeit im Gottesdienste vermißt. Die Hochkirche dagegen, weil sie die Sichtbarkeit der Kirche in Anspruch nahm, konnte in Abschaffung der Cerimonien unmöglich so weit gehen. [1]) Ueberhaupt ist der englischen Nation ein gewisser Conservatismus eigen, der sie vor vielen traurigen Consequenzen des protestantischen Prinzips bewahrt hat. So kommt es, daß auch ein Cromwell den Einfluß religiöser Feierlichkeiten auf das englische Volk zu seinen Gunsten benützen zu müssen glaubte. Als deßwegen dieser trugvolle Fanatiker i. J. 1635 das Parlament eröffnete, unterstützte er den Eindruck seiner merkwürdigen Rede durch selbstgeschaffene gottesdienstliche Feierlichkeiten, wobei sich die Abgeordneten gestanden, daß sie mit einem Frieden und einer Freudigkeit erfüllt gewesen seien und ein Gefühl der Gegenwart und innigsten Gemeinschaft mit Jesus Christus gehabt hätten, wie noch nie. [2]) — Indessen wenn auch protestantischerseits zu allen Zeiten immer noch viele Bruchstücke des katholischen Cultus festgehalten worden, so geschah dies doch nicht mit ganzer Seele, mit tieferer Einsicht in die Noth-

---

1) „Das Common-Prayer-Book ist im Ganzen nichts Anderes, als eine Compilation aus dem römischen Missale, dem Sacramentarium Gregor's d. Gr., den Liturgien der griechischen Kirche mit Einschluß einiger sehr wenigen und gewählten calvinistischen und lutherischen Formulare, und wesentlich katholisch: katholisch in seinem Ursprunge, katholisch in seiner Form, katholisch in seinen Ausdrücken, katholisch in seiner Lehre, katholisch in jeder und jeglicher Beziehung." Vorwort zu der deutschen Uebersetzung der Predigt Pusey's über das heilige Abendmahl. Regensb. bei Manz, S. V. Vgl. auch „die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche" von Dr. Wisemann I, S. 178.

2) Möhler's Symbolik, 5te Aufl. S. 556.

wendigkeit und Unentbehrlichkeit der Sache, sondern mehr aus äußerlichem Bedürfniß, um nicht die Existenz aufzugeben. Das dem protestantischen Prinzipe so wesentliche Moment des Spiritualismus, das mißverstandene Streben nach der Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, der Glaube an die Möglichkeit einer durch keine äußere Heilsökonomie vermittelten unmittelbaren Erleuchtung und Vergöttlichung des Individuums mußten bei jeder neuen Secte, die ihr Haupt erhob, eine den Cerimonien und dem Culte überhaupt feindselige Richtung hervorbringen. Man kann deßwegen den Mennoniten keine Inconsequenz vorwerfen, wenn sie sogar die ausgeleerten Tempel noch für Götzenhäuser erklärten, und vom Gesange urtheilten, daß er eine Anbetung Satans sei. [1]) In derselben Bahn bewegen sich die Quäker. „Der Cultus der anglicanischen Kirche trat ihnen leer und bedeutungslos vor die Augen, und es kam ihnen vor, als sei er weiter Nichts als ein dürres, unerquickliches Wiederholen von Formeln und Liedern, obwohl sie in der Landessprache verfaßt waren;" [2]) und so kam es, daß sie sich vom bestehenden Culte beinahe ganz zurückzogen, ihn als eine Einrichtung betrachtend, welche die höheren Bedürfnisse des Menschen nicht zu befriedigen im Stande sei. Auch die Herrnhuter wählten sich einen ganz nackten Gottesdienst, entschädigten sich aber hiefür bekanntlich durch craß sinnliche Darstellungen der „Kreuz- und Bluttheologie," zum Beweise, daß die menschliche Natur, welche in der Abschaffung des Cerimoniellen ausgetrieben worden, auch auf eine unrecht-

---

1) Möhler's Symbolik S. 483.
2) Möhler a. a. O. S. 497.

mäßige Weise sich immer wieder einzudrängen weiß. So ist es auch bei den Methodisten gegangen; ihr Spiritualismus besteht neben Culthandlungen, in welchen näher besehen die Capriolen des Leibes die Hauptsache zu bilden scheinen. [1]) — Wenn nun aber auch nicht geläugnet werden kann, daß schon seit einiger Zeit, was die Cerimonien betrifft, von den Protestanten vielfach Bewegungen im Sinne des Erhaltens oder eigentlich Wiederaufbauens — denn was hätte der Rationalismus stehen gelassen! — gemacht worden sind, so wollte doch der Erfolg noch immer nicht recht entsprechen. Man fühlte immer deutlicher, wo es fehlte, und machte der katholischen Kirche in Beziehung auf ihre Cerimonien anerkennenswerthe Zugeständnisse. Sogar Bretschneider trat für die preußische Agende auf, sofern sie eine gewisse symbolische Handlung bei der Beerdigung aus der katholischen Liturgie entlehnte, [2]) und sprach sich zur Beseitigung des Vorwurfs: „dies riecht ja nach Katholicismus" dahin aus, man solle die menschliche Natur und ihre Bedürfnisse studiren, und was als heilsam erscheine, gebrauchen, ob es den Namen des Katholischen führe oder nicht. Darin liegt die Anerkenntniß, daß bisher die menschliche Natur und ihre Bedürfnisse vom Protestantismus sehr mangelhaft studirt worden seien. Wenn nun aber eine andere Richtung eingeschlagen werden und eine gewisse Annäherung an die katholische Kirche geschehen soll: worin liegt das Motiv hiezu? In dem äußerlichen Bedürfniß. Man sieht die Gotteshäuser

1) Man vergl. die schauerliche Schilderung eines Methodisten-Gottesdienstes in den „Skizzen aus Nordamerika, in Briefen eines kathol. Missionärs." Augsburg bei Schmid. 1845.

2) Allg. Kirchenzeit. 1837. Nr. 86.

leer, fragt nach dem Grunde dieser Erscheinung, findet sie in der Oede und Kahlheit des Cultus, und — nun soll schnell abgeholfen werden durch Vermehrung und Steigerung des äußern Apparates, wodurch der Cultus alle höhere Bedeutung verliert und der klug berechnende endliche Verstand zum Prinzip desselben erklärt wird.

Wie man nun aber mit dieser Bewegung des Protestantismus zu Gunsten der Cerimonien zufrieden sein möge, — es liegt darin der Beweis für unsern Satz, daß die katholische Kirche auf dem Gebiete des Cultus die Interessen der Humanität gewahrt hat und zur Stunde wahrt; dagegen der Protestantismus ihnen keineswegs die gebührende Anerkennung zu Theil werden läßt. Wir können uns hier nicht enthalten, eine Aeußerung aus dem Munde eines nicht unbekannten Protestanten wiederzugeben: „Gerade das Poetische ist es, was an den katholischen Cultus fesselt; er ist in der That ein im Lichte des Glaubens spielender Diamant. Ewig rührend wird das Mütterliche, Rührende und Zugängliche und Poetische des Katholicismus bleiben, und das Gemüth stets eine Ruhestätte in den stillen Kapellen, vor den Weihnachtskerzen, in der sanften, läuternden Atmosphäre des Weihrauchs, in den tragenden Armen der Musik und der himmlischen Mutter finden, und vor dieser in Kindlichkeit, Demuth und Beschauung der Liebe des Heilands versinken. Die katholische Kirche, mit ihren stets geöffneten Thüren, ihren immer leuchtenden Lampen, den stets rufenden Stimmen ihres Lobgesanges, mit ihren stets dankbaren Gedächtnißtagen und Festen sagt mit rührender Treue, daß hier mütterliche Arme offen stehen, Jeden zu erquicken, der hier mühselig und beladen ist, daß hier Allen das süße Mahl der

Liebe bereitet steht und eine Zuflucht bei Tag und Nacht. Wenn man diese stete Geschäftigkeit der Priester, dies Heraus- und Hereintragen des Heiligen betrachtet, die Fülle der Sinnigkeit, den täglich gleich dem Blumenflor sich verändernden Schmuck, so erscheint die katholische Kirche wie ein tiefer, stets wasserreicher Quell in der Mitte einer Stadt, der alle ihre Bewohner um sich versammelt und Alles rastlos labt, erfrischt, weiht und durchdringt. Bei uns Protestanten dagegen fehlt es an allem Eifer für Religion; Kirche und Bänke stehen leer; die äußere Religion schwindet allmählig und mit den kirchlichen Gebräuchen ist auch die Frömmigkeit erkaltet."[1]) Wenig Tiefe würde nun aber derjenige verrathen, welcher den „antirituellen" Geist, wie er sich auf protestantischem Gebiete von Anfang an geltend gemacht hat, als eine zufällige Erscheinung ansehen wollte; vielmehr ist er mit dem Wesen des protestantischen Prinzips verwachsen, welches die Parole der unsichtbaren Kirche und der bloß äußerlichen Imputation angenommen und aus dem Cultus die Mitte, das lebendige Herz hinweggenommen hat. Und namentlich in dieser letzten Thatsache liegt der Unsegen begründet, welcher auch auf den wohlgemeinten Versuchen, dem protestantischen Cultus mehr Glanz zu geben, liegt, wie Möhler treffend sagt: „In der That, nachdem die Gegenwart des Heilandes verworfen und das Opfer entfernt war, blieb Nichts mehr zurück, was das empfängliche Gemüth unmittelbar und durch sich selbst mit

1) Angeführt ist dieses Zeugniß in der „Beleuchtung der Vorurtheile wider die katholische Kirche." Luzern 1844. II. Band. 1. Abtheil. S. 74 f.

Andacht und heiliger Ehrfurcht erfüllen, erheben, trösten und beseligen mochte. Der Act (des Cultus) war des Seelenvollen beraubt, irdisch, und wenn auch verständlich, doch nicht geistlich und begeisternd."[1]) Indem aber der Protestantismus die göttlichen Rechte des Cultus nicht respectirt hat, sind in nothwendiger Consequenz davon auch die menschlichen Rechte beeinträchtigt worden. Zuerst wurde der Cult entgöttlicht, zuletzt hat er auch das verloren, was die reine Menschlichkeit anzieht. —

Jede Religion kennt eine gewisse natürliche Symbolik, welche bei allen Völkern, zu allen Zeiten und an allen Orten immer wieder zum Vorschein kommt. Und gerade diese allgemein verständliche Symbolik ist es, welche die Kirche in sich aufgenommen und zu der Verherrlichung ihres freilich auf höherer Grundlage ruhenden Cultus verwendet hat. Wer aber deßwegen die Kirche tadeln zu können glaubt, ermangelt des Verständnisses der Sache, weil er in einem offenbaren Vorzuge derselben etwas Tadelnswerthes findet. Wir treffen bei katholischen Schriftstellern treffliche Erklärungen z. B. über die rituellen Gebräuche beim Beten „Poenitentiae et luctus indicium est", sagt Rhabanus Maurus von der knieenden Stellung beim Gebete; in der Weise des Stehens beim Beten finden Augustin und Basilius[2]) ein Sinnbild der Auferstehung in Christo; ähnliche Erklärungen finden wir über das Niederfallen auf das Angesicht (humi prostratio) und die Verneigung (inclinatio). Das Emporheben der Hände veranschaulicht nach Tertullian und

---

1) Möhler a. a. O. S. 497.

2) Augustin. ep. 119. al. 55. n. 15; Basil. de Spir. s. c. 27.

Chrysostomus,[1]) daß man mit einem sündenreinen oder wenigstens reumüthigen Herzen zu Gott rufe; im Ausspannen der Hände findet Tertullian eine Erinnerung an das Kreuz Christi und seine uns von da her strömenden Verdienste,[2]) im Falten der Hände aber Papst Nicolaus die symbolische Bitte, Gott möge uns am Tage des Gerichtes nicht die Hände binden und in die Finsterniß hinauswerfen lassen, da wir unsere Hände selbst demüthig binden, d. h. unsre Schuld aufrichtig erkennen und jede zeitliche Züchtigung willig annehmen.[3]) Von der Ceremonie des Brustklopfens sagt der h. Augustin: „Tundere pectus quid est nisi arguere, quod latet in pectore, et evidenti pulsu occultum castigare peccatum.“[4]) Indessen alle diese rituellen Gebräuche und noch viele dazu genommen, wie die Entblößung des Hauptes beim Beten, die *Χειροτονία* und *Χειροθεσία* u. s. w. enthalten sie nicht eine so allgemein verständliche religiöse Sprache, daß es eigentlich kaum einer Erklärung derselben bedarf? Der Protestantismus aber hat in ihnen papistischen Sauerteig gewittert, sie zum größern Theile verbannt, und dadurch — das Menschliche verläugnet. Die Kirche ist weit entfernt, auf die genannten äußeren Uebungen einen übertriebenen Werth zu legen, und wenn der h. Chrysostomus sagt: „Wenn du auch die Kniee nicht beugest und nicht auf die Brust

---

1) Tertull. de orat. c. 11; Chrysost. expl. in psalm. 140.

2) Apologet. c. 30. — Die ersten Christen fanden gerne in der Natur und im gewöhnlichen Leben das Bild des Kreuzes.

3) Ad consultat. Bulg. c. 54.

4) August. in ps. 146. Dieser Gebrauch der pectoris tunsio hat den irischen Katholiken die Benennung der „Kropfklopfer“ zugezogen. Reisen eines Irländers rc. von Thomas Moore S. 92.

klopfest und die Hände nicht zum Himmel erhebst, wenn du nur einen andachtglühenden Geist mitbringst, so wird dir nichts zum Gebete fehlen.... Gott ist mit jedem Orte zufrieden. Nur Eins verlangt er, eine andachtglühende Seele und einen demüthigen Sinn... Paulus hat, rücklings im Kerker liegend, diesen (durch das Erdbeben) erschüttert. Ezechias hat wegen Krankheit auf dem Bette liegend, mit zur Wand gekehrtem Gesichte, sich Gnade erworben. Der Schächer aber hat, am Kreuze hängend, durch wenige Worte das Himmelreich erlangt." [1]) Aber eben so wenig verkennt sie, wie sehr diese Uebungen im Einklange mit der menschlichen Doppelnatur stehen, und wird deßwegen in der durch die Reformation üblich gewordenen Verwerfung der Cerimonien keinen Fortschritt sehen. Wenn daher in den protestantischen Kirchen die sitzende Stellung etwas sehr Gewöhnliches geworden, so darf man wohl an Tertullian's Wort erinnern: „Siquidem irreverens est, adsidere sub conspectu contraque conspectum ejus, quem quam maxime reverearis et venereris: quanto magis sub conspectu Dei vivi, angelo adhuc orationis adstante, factum istud irreligiosissimum est, nisi exprobramus Deo, quod nos oratio fatigaverit.“ [2])

Wie es sich mit den Cerimonien beim Beten verhält, so mit hundert andern Dingen, welche im katholischen Cult immer und immer wiederkehren und von Fr. X. Schmid zu den „Grundzeichen des christlichen Cultus" gerechnet werden. [3])

---

1) Chrysost. serm. 4 de Anna.

2) Tertull. de orat. c. 12. — Die Methodisten knien, theilweise auch die Anglicaner. — Vgl. hierüber „Der christliche Cultus rc." von Dr. Heinrich Alt. Berlin 1843.

3) Band I. seiner Liturgik. Passau 1840.

Das Weihwasser, die Lichter, der Weihrauch, das Oel, das Salz spielen allerdings eine große Rolle in demselben, wenn auch keine so große, als Luther mit den Worten anzeigt: „Wenn man (die italischen Pfaffen) fragt: quot sunt sacramenta, wie viel sind Sacramente? antworten sie: tres, drei. Quae, welche? der Sprengwedel (aspergillum), das Rauchfaß und das Kreuz.[1]) Aber statt in den vielen kirchlichen Cerimonien etwas Tadelnswerthes zu finden, sollen wir die hohe Weisheit der Kirche anerkennen, welche dem Bedürfnisse der menschlichen Natur mit einer Symbolik zu Hülfe gekommen, welche, für alle Religionen aller Zeiten verständlich, auf christlichem Boden nur eine eigenthümlich modificirte Bedeutung erhält. Freilich dürfen wir hier nicht so verstanden werden, als ob die Kirche je von den Grundsätzen weltlicher Klugheit geleitet, in schlauer Berechnung sich ein Prunkgewand von Aeußerlichkeiten umgethan habe; nein diese sind aus dem Innern hervorgewachsen, und weil das Innere, das Princip, ein solches ist, welches die Natur nicht vernichtet, sondern verbessert, so sind auch alle Hervorbringungen desselben den Forderungen der Humanität entsprechend. Und so möge man seine Bewunderung nicht nur über „jenes gewaltige Gebäude ausdrücken, das die Kirche aus ein wenig Wachs und Oel und Wasser und Salz und aus einem Kleinsten der Erträgnisse des Halmes und der Rebe aufgebaut;[2]) sondern auch und noch vielmehr über den Geist, aus welchem es herausgewachsen.

---

1) S. das Citat bei Dr. H. Alt a. a. O. S. 473. A. 1.

2) Aeußerung von Herder, s. die Wallfahrt nach Trier von Görres. S. 3.

Einen der wichtigsten Anhaltspunkte für die Beurtheilung unsres Gegenstandes bildet das Verhältniß des katholischen Cultus sowohl als derjenigen Cultformen, welche ihm gegenüber stehen, zur Kunst. Man hat irrthümlicher Weise schon geglaubt eine Zeit namhaft machen zu können, in welcher die Kirche der Kunst überhaupt und namentlich den bildenden Künsten gegenüber sich feindlich erwiesen habe. Wenn wir nun aber auch gerne zugeben, daß die Scheu vor dem Zurücksinken in heidnische Sitte, die zarte Rücksicht auf die Judenchristen, welche den Gebrauch der Bilder weniger gewohnt waren, endlich der Druck von außen [1]) einer volleren Entfaltung des Kunstsinnes in den allerersten Jahrhunderten vielfach im Wege stehen mußten, so kann man doch schlechterdings kein Zeitalter aufweisen, in welchem die Kirche jene spiritualistische Scheu vor den Bildern an den Tag gelegt hätte, wie wir sie an so vielen protestantischen Secten finden, und ganz und gar können wir in die Worte des gelehrten Theodor Studites einstimmen: „Ab omnibus recepta et confirmata imaginum veneratio jamque una cum Christianismo aucta et propagata; uno siquidem parique gressu incesserunt, Christianismus et imaginum efformatio.“ [2]) Wenn also auch die ersten Apologeten der christlichen Kirche den Vorwurf der Heiden, daß sie keine „ἀγάλματα“ habe, [3]) geduldig hinnahmen und zum Theil (wie Origenes) damit abwiesen, daß der wahre Christ selbst das Bild des lebendigen Gottes in sich auszuprägen bemüht sei, so muß dies

---

1) Vergl. Liturgik von Lüft I. in der Gesch. des apost. Cultus. S. 51 ff.
2) *Theodor.* in orat. ad Imperat. fol. 34 oper. edit. *Sirmondi.*
3) „Nulla nota (apud Christianos) simulacra,“ heißt es bei Minutius Felix. S. Binterim's Denkw. IV. I. S. 482.

ebensogut cum grano salis verstanden werden, wie wenn dieselben Männer den heidnischen Gegnern zugeben, daß die Christen weder „ναοὺς“ noch „βωμοὺς“ hätten. Solches nämlich sagten sie nur, um das toto coelo Verschiedene der christlichen Institutionen, von denen der Heiden emphatisch hervorzuheben.[1]) Mit je mehr Genauigkeit und Erfolg die archäologischen Forschungen betrieben werden, desto mehr überzeugt man sich, daß die christliche Kirche nie eine Verächterin der Kunst gewesen, wenn sie auch natürlich von einem sehr geringen und unscheinbaren Anfange ausgehen mußte, um zum Culminationspunkte des 15. und 16. Jahrhunderts emporzusteigen. Man hat schon versucht, einzelne der hh. Väter zu Gegnern der Bilder zu stempeln; wollen wir aber die Sache genauer besehen, so müssen wir diesen Versuch einen sehr mißglückten nennen, und sollte er auch von einem so gelehrten Manne, wie Dr. Augusti, unternommen worden sein. Man traut seinen Augen kaum, wenn man bei Letzterem die Stelle liest: „Wenn man den Augustinus unter die Bilderfeinde rechnet, so geschieht dies mit vollem Rechte, da er sich in mehreren Stellen nachdrücklich gegen den Bilder-Aberglauben erklärt.“ Als ob man da nicht auch die Trienter Synode unter die Zahl der Bildergegner zählen könnte![2]) „Auch Nilus, der eifrige Schüler und Vertheidiger des Chrysostomus ist nichts weniger als ein Freund und Beförderer des Bilderdienstes, sondern vielmehr ein offenbarer Widersacher desselben.“ Worin

---

1) Schelstrate (de disciplina arcani c. VII.) hat die jedenfalls sehr beachtenswerthe Ansicht, daß der Bildergebrauch aus Grundsätzen der Arcandisciplin geheim gehalten worden sei.

2) Siehe Trident. sess. XXV. de invocat. Sanctorum.

liegt der Beweis? „In einem seiner noch vorhandenen Briefe mißbilliget er den ihm mitgetheilten Plan zur Verzierung einer neuen Kirche durch Christus- und Martyrerbilder, und symbolische Wand- und Deckengemälde. Er tadelt jede Ueberladung und gibt an, auf welche Art ein Gotteshaus würdig und nützlich geschmückt werden könne; daß namentlich der innere Raum mit Darstellungen aus der Geschichte des alten und neuen Testamentes von allen Seiten besetzt werden solle, „damit diejenigen, welche nicht lesen und also auch die heil. Schrift nicht lesen können, durch die Betrachtung der Gemälde an die christliche Tugend derer, welche dem wahren Gotte auf die rechte Weise gedient haben, erinnert und erweckt würden zur Nacheiferung ihrer großen Werke, durch welche sie die Erde mit dem Himmel vertauschten, indem ihnen das Unsichtbare mehr als das Sichtbare galt." [1]) Classisch muß man die Art und Weise nennen, in der sich Gregor der Gr. in seinen beiden Briefen an den Bischof Serenus von Marseille über den Werth der Bilder ausspricht, [2]) wo die so bekannt gewordene Stelle vorkommt: „quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus." Es ist hier die Anschauung der katholischen Kirche über diesen Gegenstand auf ebenso klare als gründliche Weise dargelegt, und eben dadurch eine treffliche Apologie derselben in Betreff eines Punktes gegeben, um dessen Willen sie schon so viele ungerechte Vorwürfe hat hören müssen. Nichtsdestoweniger sucht Augusti der Sache den Anstrich zu geben, als ob, was Gregor sagt, identisch mit

1) Augusti's Denkwürdigkeiten XII. S. 193 ff.

2) *Gregor. M.* Epist. lib. VII. ind. II. ep. CXI. und lib. IX. ind. IV. ep. IX.

den Grundsätzen der Mehrzahl der Protestanten sei, [1]) was wirklich ein ganz lächerliches Bemühen ist, zumal da alles Prohibitive, was jene gregorianischen Stellen in sich enthalten, auch in den einfachen Worten des Tridentinums sich wiederfindet: „Imagines Christi, Deiparae Virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem impertiendum, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae; vel quod ab eis sit aliquid petendum vel quod fiducia in imaginibus sit figenda“ etc. In der That, wenn die Protestanten jeden katholischen Theologen, der sich gegen Mißbräuche auf dem Gebiete des Cultus äußert, zu dem Ihrigen machen wollen, so erleichtern sie sich die Sache unendlich, aber auf die ungebührlichste Weise.

Also kein Zeitalter läßt sich aufweisen, in welchem die Kirche den Künsten fremd und abhold gewesen wäre, so wenig sie auch an diese als an eine nothwendige Bedingung ihrer Existenz gebunden erscheint [2]), was gewissen Leuten gegenüber gesagt werden muß, welche über der Schale den Kern vergessend, von einem blos ästhetischen Interesse am katholischen Culte eingenommen sind. [3]) Der Bilderstreit

1) A. a. O. S. 196 und 201.

2) Den gebührenden Nachdruck legt auf diesen Gedanken Lüft in s. Liturgik S. 401 ff.

3) Man denke hier an die sog. romantische Schule. A. W. v. Schlegel sagt irgendwo von sich: „Mit meinen Freunden begann ich die Erinnerungen des Mittelalters zu beleben und christliche Stoffe in die Poesie zurückzuführen, und weil mir da der Protestantismus nichts bot, mußte ich wohl aus den Ueberlieferungen der römischen Kirche schöpfen. Ich schrieb die geistlichen Sonnette; das war künstlerische Neigung (c'était une prédilection d'artiste); ich wurde von der Pracht des katholischen Cultus eine Zeitlang gefesselt. . .

mußte dazu dienen, ihr Bewußtsein über einen in praktischer Beziehung so tief eingreifenden Punkt dem Gegensatze gegenüber abzuschließen und auf den wahren Ausdruck zu bringen. In der That dürfen wir die hohe Bedeutung, welche in der weltgeschichtlichen Lösung der Bilderfrage liegt, nicht verkennen. Es wäre undenkbar, daß eine unwesentliche Streitigkeit die ganze orientalische Kirche von Grund aus und die occidentalische wenigstens einigermaßen sollte bewegt haben. Es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß Leo der Isaurier zu seinem ikonoklastischen Decrete durch eine Art von Connivenz gegen den Islam geführt worden ist. [1]) Diese Connivenz aber beeinträchtigte wesentliche Vorzüge des Christenthums, und drohte der Kirche mit Barbarei und Inhumanität, jenen traurigen Folgen der Sünde, deren Tilgung zu ihrer unveränderlichen Mission gehört. Wie also bei jedem einzelnen Punkte der Dogmatik und Moral, der nicht blos Controverse der Schule, sondern auch des Lebens geworden ist, die ganze kirchliche Wahrheit auf dem Spiele steht, es sich also für die ganze Kirche um Sein oder Nichtsein handelt, so ist es auch im Bilderstreite der Fall gewesen, und deßwegen hat auch die Einführung des Festes der Orthodoxie zum Gedächtniß des über die Ikonoklasten errungenen Triumphes von dieser Seite eine gewisse Berechtigung, wenn auch eine gewisse Sonderbarkeit und Anomalie an jenem Feste nicht verkannt werden mag.

Auch Protestanten, die nicht immer unbefangen sind, wie

Je m'en tiens (so schließt er) à la religion primitive, innée et universelle. Voilà le terme de mes erreurs d'Ulysse, voilà mon Ithaque." Allgemeine Zeitung, Jahrg. 1845, Nro 350.

1) Augusti a. a. O. S. 203.

Augusti, müssen der römischen Kirche wegen ihrer Consequenz und sonstigen trefflichen Haltung in den Bilderstreitigkeiten Anerkennung zollen.[1]) Ohne irgend zu schwanken oder sonst ein Zeichen von Unklarheit zu geben, legten die Päpste gleich von Anfang des Streites an das Gewicht ihres Ansehens in jene Wagschale, zu deren Gunsten sich endlich auch nach hitzigem Kampfe der Sieg entschied. Wobei namentlich auch die Freimüthigkeit gerühmt werden muß, mit welcher Gregor II. dem griechischen Kaiser Leo dem Isaurier entgegentrat,[2]) und die gewichtigsten Argumente, welche für die kirchliche Anschauung der Sache sprechen, in der unumwundensten Weise darlegte. Wir übergehen die Mißverständnisse der beiden fränkischen Synoden zu Frankfurt (im Jahr 794) und Paris (825), und bemerken nur noch, daß es zu den lächerlichsten Sonderbarkeiten gehört, zwischen den Bestimmungen der Trienter Synode und den Ansichten der alten Kirche über die Verehrung der Bilder einen merklichen Unterschied zu finden.[3]) Schärfer hat jene allerdings ihrer Bestimmung zufolge die katholische Anschauung der Häresie gegenüber ausgesprochen, zugleich aber in einer Weise, die wohl Nichts zu wünschen übrig läßt, allem Aberglauben und jedem Mißbrauche gewehrt.

Nie konnte es die Kirche als in ihrer Aufgabe liegend

---

1) Vergl. Augusti XII. S. 209 u. a. a. O.

2) „Es ist etwas ganz Anderes, Kirchenordnungen zu machen und weltliche Gesetze zu geben. Bei jenen kann man den groben Soldatengeist nicht brauchen, in welchem du den Staat regierst," schrieb er einmal an denselben; vergl. Augusti XII. S. 211; vergl. S. 213.

3) Augusti a. a. O. S. 218 ff.

betrachten, positive Vorschriften darüber zu geben, wie die christliche Kunst ihre Idee zu realisiren bestrebt sein müsse. Läßt sie sich auch in dieser Sache einigermaßen ins Detail ein, so ist ihr Verfahren mehr ein prohibitives, die Grenze anweisendes, welche nicht überschritten werden dürfe. „Omnis superstitio in Sanctorum invocatione, Reliquiarum veneratione et imaginum sacro usu tollatur, omnis turpis quaestus eliminetur, omnis denique lascivia vitetur, ita ut procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur," verordnet die Synode von Trient [1]) und fügt die Vorsichtsmaßregel hinzu, daß sogar kein neues Bild in einer Kirche oder überhaupt an einer geheiligten Stätte aufgestellt werden solle, ohne Kenntniß und Erlaubniß des Bischofs. Diesen Bestimmungen des Tridentinums gab Urban VIII. nähere Ausführung durch seine Constitution vom 15. März 1642. „Sacrosancta Tridentina," welche alles Profane von dem Hause Gottes in Beziehung auf bildliche Darstellungen entfernen will. [2]) Auch enthält sie das Verbot, Heilige wie die seligste Jungfrau, die Apostel, Evangelisten u. s. w. in einer bestimmten Ordenstracht darzustellen, ein Verbot, das ebensosehr im wahren Interesse der Kunst als sehr geeignet war, kleinliche Eifersüchteleien zwischen den verschiedenen Orden abzuwenden. Wichtig ist auch das in ebenderselben Constitution enthaltene Verbot solcher bildlichen Darstellungen, welche als absolut neu und ungewohnt in der Kirche dastehen. Gewiß wollte damit die nothwendige Freiheit, mit der die Kunst sich ein für allemal muß bewegen können, nicht im

---

1) Sess. XXV. de invocatione Sanctorum.

2) Cfr. prompta bibliotheca a *Lucio Ferraris* edita sub artic. „imagines." 8. 10.

Mindesten beschränkt, wohl aber sollte der Willkühr Zaum und Zügel angelegt werden.

Urban VIII. sah sich einmal in der Lage, ein Bild mit dreifacher Nase, dreifacher Wange und vier Augen verbrennen zu lassen, welches die Trinität darstellen sollte. [1]) Ueberhaupt hat sich namentlich in Beziehung auf Darstellungen der Trinität das horazische: „pictoribus atque poëtis quaelibet audendi semper fuit aequa potestas“ in excessiver Weise bewahrheitet. Immerhin aber hat die Kirche an dem Grundsatze festgehalten, daß es erlaubt sei, die Trinität bildlich darzustellen, [2]) und in Beziehung auf die erste Person in der Gottheit hat Papst Alexander VIII. folgende These ausdrücklich verworfen: „Patris sedentis nefas est simulacrum christiano in templo collocare.“ Auch hiemit hat die Kirche ihrerseits die Interessen der Kunst gefördert, denn wenn die Meinung der Griechen, daß der Vater nicht abgebildet werden dürfe, gesiegt hätte, so wären wir um einige wahrhafte Kunstwerke ärmer. [3])

Es sei uns hier verstattet, Einiges über den Unterschied zu bemerken, welcher rücksichtlich der Bilderpraxis zwischen der lateinischen und griechischen Kirche stattfindet; es wird daraus deutlich hervorgehen, daß die lateinische Kirche insbesondre das Paladium jener Geistesfreiheit immer gewahrt hat, welche mit dem Geiste des Evangeliums sich verträgt, und dadurch wahre Pflegerin der Humanität geworden ist. Trotz des Festes der Orthodoxie gelangte die griechische Kirche doch nie zu einer eigentlichen Kunst der Malerei,

---

1) Lucius Ferraris l. c. 44.

2) Vergl. Fr. Xav. Schmid I. S. 341.

3) Wessenberg's christl. Bilder I. 235 ff.

denn die byzantinische Manier steht noch auf einer sehr niedrigen Stufe, die Russen aber sind ohnehin nicht über das Copiren hinausgekommen. [1]) Vor Allem ist zu bemerken, daß die Griechen alle Sculpturarbeiten von der Kirche ausgeschlossen haben, in der Meinung, diese seien wirklich durch das Gesetz Mosis verboten; nur Malereien und Musivarbeiten lassen sie zu. Sodann finden sich bei ihnen gar keine bildlichen Darstellungen Gottes und der Trinität. Auch sind die Bilder bei ihnen im Ganzen seltener. Einen Hauptvorzug ihrer Kirche aber finden sie in der Züchtigkeit ihrer Bilder. Wirklich schreibt auch ein gewisser Dominicaner Vansleben: „Id apud eos (Christianos in Aegypto) laudatissimum reperio, quod sint omnes eorum imagines modestissimae omnesque eadem forma beatam Virginem semper capite velatam repraesentant et habitu, qui totam obtegit, more Orientalium, ut nulla nec sinus virginei nec ipsius Infantuli nuditas, quem ulnis gestat pariter obvelatum, appareat." Dem fügt er noch bei, daß es Schismatikern sowohl als Türken zum großen Aergernisse gereiche, wenn sie Abbildungen der seligsten Jungfrau mit entblößter Brust, das nackte Kindlein auf den Armen, sehen müßten. [2]) Mit Recht ist lateinischerseits auf die in keiner Weise zu rechtfertigende Inconsequenz hingewiesen worden, welche in der Verbannung der Statuen liegt, zumal da die Griechen (die Russen ohnehin) mit Ertheilung von Ehrenbezeugungen an die Bilder gar nicht karg sind. Was aber die von den Bildern verlangte Züchtigkeit betrifft, so ist ihr Begriff, wie ihn die

1) Vergl. christl. Cultus von Dr. Heinrich Alt. S. 117.

2) Vergl. Augusti XII. S. 234 ff., wo auch die beweisenden Stellen angeführt sind.

Griechen fassen, ein sehr engherziger, das Interesse der Kunst wesentlich beeinträchtigender. Daß alle Ueppigkeit und überhaupt all das fern bleibe, was den keuschen Sinn verletzen könnte, dafür hat auch die lateinische Kirche genügend gesorgt, wenn auch ihren Anforderungen nicht immer nachgekommen worden ist. Wären aber die rigoristischen Grundsätze der Griechen auch die unsrigen geworden, wir hätten alle die herrlichen Madonnen nicht, welche von Freund und Feind in gleich hohem Grade bewundert werden. Treffend ist die Parallele, welche Augusti zwischen den, zwar keineswegs üppigen, aber doch auch die Natur nicht verschmähenden Darstellungen der Gottesmutter mit gewissen kirchlichen Hymnen zieht, welche nur ein falscher Rigorismus anstößig finden könnte, wie z. B. mit einem Marienhymnus, der folgende Strophe hat:

„Puro qualis in nitenti
Sol renitet aethere:
Talis puer in lactanti
Matris haeret ubere.
Talis mater speciosa
Eminet cum filio,
Qualis ros in molli rosa,
Viola cum lilio.“ —

Begeben wir uns zu den abendländischen Gegnern zurück! Die Reformation hat im Allgemeinen den Bildern den Krieg erklärt und oft in so schonungsloser Weise geführt, daß die alten Ikonoklasten wieder aufzuleben schienen. Luther hatte noch gemäßigtere Ansichten, wenn er gleich öfters den Wunsch äußert, daß man um des leidigen und vermaledeiten Mißbrauchs willen lieber gar kein Bild in den Kirchen und auf

den Altären haben möchte. [1]) Calvin mit seiner Partei machte sogar aus jenem Theile des ersten Gebotes im Decalog, welcher von den Bildern spricht, das zweite Gebot, indem sie dann das 9. und 10. Gebot zusammennahmen, [2]) und der Heidelberger Katechismus beantwortet die Frage: „An non autem in templis imagines tolerari possunt, quae pro libris sint imperitae multitudini?“ — also: „Minime, neque enim decet nos sapientiores esse Deo, qui ecclesiam suam non mutis simulacris, sed viva praedicatione verbi sui vult erudiri.“ (Welch beschränkte Auffassung! Gibt es nicht auch ein Schweigen, das beredter ist, als alles Reden? Gibt es nicht auch stumme Prediger in der Natur und Kunst?) Zwingli war ebenfalls ein Bilderstürmer, und zwar mit solchem Erfolg, daß seine Anhänger in St. Gallen z. B. nicht weniger als 46 Wagen, mit Bildern angefüllt, vor die Thore der Stadt führten und da verbrannten. [3]) Aehnliche Scenen fielen, die Carlstadt'schen abgerechnet, zu unzähligen Malen, namentlich in den Niederlanden, in Flandern und Brabant, ja selbst in Frankreich vor, und die Barbarei wurde auf die höchste Spitze getrieben. Und nun fragen wir: braucht es nach alle dem noch einen Beweis, daß die Kirche Freundin der Kunst und somit auch Beförderin der Humanität ist, der Protestantismus dagegen die Interessen der Humanität von Anfang an beeinträchtigt hat?

Mag man daher auch in unsern Tagen „de protestantismo artibus haud infesto“ schreiben [4]); die Geschichte kennt

---

1) Das Citat bei Dr. Alt S. 119.; vergl. Augusti a. a. O. S. 222 ff.

2) *Calvini* instit. II. c. 8 n. 11.

3) Dr. Alt, der christl. Cultus. S. 120.

4) Dr. Grüneisen in Stuttgart hat eine Schrift dieses Titels geschrieben.

nur einen den Künsten feindseligen Protestantismus, und die rückläufige Bewegung innerhalb desselben in neuester Zeit ist ihm von außen aufgedrungen, weil sich das Bedürfniß, die leeren Kirchen zu füllen, immer fühlbarer macht. Die Lehre von der bloß äußerlichen Rechtfertigung mußte alles Leben erstarren machen und die Möglichkeit einer tiefern Durchdringung aller Lebensgebiete durch die Weihe der Religion hinwegnehmen. Die Lehre von der unsichtbaren Kirche wird auf die Konsequenz hindrängen, Alles auszuscheiden, wodurch sich die Kirche auch äußerlich als Vorhof des himmlischen Reiches zu erkennen geben will. Die Abschaffung des Opfers endlich, dieser unmittelbarste Grund des Verfalles eines jeden akatholischen Kultus, und die Verwerfung der eucharistischen Präsenz Gottes — warum sollten sie nicht die Kahlheit und Leerheit der Tempel und alles dessen, was darin geschieht, zur nächsten Folge haben?

So ist es gekommen, daß der Protestantismus der ganzen großartigen Errungenschaft auf dem Gebiete des Kultus, welche die Kirche für sich in Anspruch nimmt, entbehren zu können glaubte. Die Protestanten haben nie eine Baukunst gehabt, weil sie auch keine feste Regel des Glaubens haben. Mit Recht ersieht Ullmann darin ein Symbol, daß es bisher (wann soll es anders werden?) dem protestantischen Prinzip an kirchenbildender Kraft gefehlt habe. [1]) Um die ungeheuren Opfer zu bringen, welche zur Hervorbringung eines Kölner Doms nothwendig sind, braucht es einer bewegenden Kraft, welche nur in dem unerschütterten Glauben an den unter Brodsgestalt gegenwärtigen Gott gefunden werden mag.

1) Theol. Studien u. Kritiken 1840, I. Bd. S. 525.

Unter solchen Umständen kann man es dem Staate oft auch nicht verargen, wenn er der in Beziehung auf den Baustyl vielleicht zweifelhaften Gemeinde durch die Vorschrift eines bestimmten, den ökonomischen Zweck besonders in's Auge fassenden (Finanzkammer-) Styles unter die Arme greift.

Was die Musik betrifft, so kann man nicht läugnen, daß sie von Seiten des Protestantismus noch am glimpflichsten weggekommen, weil sich der spiritualistische Charakter desselben mit ihr noch am ehesten zu vertragen gewußt. Doch fand bei dem finstern Ernste Calvins sogar auch der einfache Psalmengesang Schwierigkeit; die Begleitung desselben mit der Orgel fand nur nach heftigem Widerspruche Eingang. [1]) Die Puritaner zeigten sich wenigstens theilweise als Gegner des Gesangs. Die Quäker dulden nicht, daß „das Warten auf den Geist" durch Orgelspiel oder Gesang gestört und unterbrochen werde. Von Luther dagegen wissen wir, welch' hohe Stücke er auf die Musica gehalten, so daß er sie ja sogar in sein berühmtes Orakel aufgenommen: „wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang."

Nichts desto weniger sind die Ehren, welche ihm als dem „Vater des deutschen Kirchenliedes" angethan werden, ganz übertrieben. Luther selbst fällte freilich über den Werth der von ihm vorgefundenen geistlichen Lieder kein günstiges Urtheil: „daß ihrer nur wenige seien, die etwa einen Schmack oder rechtschaffenen Geist hätten." Wie sehr aber hier Luther irrt, ersieht man recht deutlich und klar aus der Vorrede Wackernagel's zu seinem Buche „das deutsche Kirchenlied." [2])

---

1) Alt a. a. O. S. 248.

2) Vergl. S. XIV u. XV. Es ist also reine Inconsequenz, wenn

Daß aber erst seit Luther „ein wahrhaft christlich frommer deutscher Kirchengesang allgemein" geworden sei, [1]) ist insofern richtig, als erst seit Luther oder überhaupt seit der Reformation der allgemeine Volksgesang jene große Rolle im Cultus spielen konnte, wie dies heut zu Tage noch bei den meisten akatholischen Konfessionen der Fall ist, wo in der Abwechslung von Predigt und Gesang sich beinahe Alles abschließt. Ob aber der Volksgesang, namentlich der ausschließliche Volksgesang, die höchste Stufe der kirchlichen Tonkunst darstelle, ist noch eine Frage. Wenn ein gewählter und gebildeter Chor durch wirklich im kirchlichen Styl gehaltene musikalische Vorträge, am liebsten des klassischen gregorianischen Chorals, die Gemeinde erbaut und Gott verherrlicht, so wird hierin die Kunst ihre Anforderungen weit mehr erfüllt sehen, als in der so schwer zu vermeidenden Monotonie und Schwerfälligkeit des Volksgesanges. [2]) Viel war auch neben andern Agentien Mangel an Geschmack Schuld an der in neuerer Zeit so oft vorgekommenen Erscheinung, daß katholische Theologen den ausschließlichen Volksgesang in ihre Tempel verpflanzen wollten. Indem aber der Protestantismus den „wahrhaft christlich frommen deutschen Kirchengesang" zur ausschließlichen Uebung erhoben hat, ist er der höheren Gestaltung der kirchlichen Tonkunst verschlossen geblieben. Der lutherische Choral leidet an einer Einfärbigkeit, die ihn, oft gehört, in der That widerlich macht, so daß man z. B. des mehrmaligen Blasens eines solchen

---

derselbe Schriftsteller sagt: „erst mit der Reformation entstand das eigentliche Kirchenlied." S. XVIII.

1) Augusti V. S. 313.

2) Dies gesteht auch Klöpper in seiner Liturgik, S. 133 f.

Chorals vom Thurm der Hauptkirche, wie man es in protestantischen Städten häufig findet, endlich überdrüssig wird. Mit Stolz kann dagegen die katholische Kirche auf die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit ihres Chorals hinweisen, der eben dadurch so geeignet wird, Wirkungen hervorzubringen, denen ganz ähnlich, welche der h. Augustin in den Worten schildert: „Quantum flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter! Voces illae influebant auribus meis, et eliquabatur veritas in cor meum, et exaestuabat inde affectus pietatis et currebant lacrymae, et bene mihi erat cum eis.“ [1]) Es ist gar nicht möglich, den römischen Choral zu kennen und nicht zugleich zu bewundern. Als man dem großen Mozart eines Tages über eine musikalische Komposition große Verbindlichkeiten sagte, erwiederte er: „ja, solches Lob würde ich verdienen, wenn ich die Präfation gemacht hätte.“ In alle dem aber liegt wieder der Beweis, welch' eine freundliche Pflegerin der Humanität die Kirche ist, so daß man in Wahrheit von ihr sagen kann:.... emollit mores nec sinit esse feros.

Man hat im katholischen Cultus schon unzählige Ueberbleibsel des Heidenthums gefunden, und es gibt gewiß nur wenige protestantische Schriftsteller, welche nicht in der reicheren Entfaltung des Cultus ein Zurücksinken in das heidnische Element witterten. Wir verweisen hier auf das Buch „der Fall des Heidenthums von Dr. Tzschirner — Leipzig 1830“, in welchem das Argument: von diesen und diesen Cultinstitutionen der katholischen Kirche finden sich Analogien im Heidenthum, also ist hier auch eine Nachahmung des Heidenthums sichtbar — ziemlich ausgeführt worden. Einer

---

1) Cfr. Augustin. Confess. IX. 6.

der namhaftesten protestantischen Theologen und Geschichtschreiber aber, wir meinen Neander, bewegt sich in dieser verkehrten Schlußfolge in exorbitanter Weise. Will man jedoch gerecht sein und mit der Muttermilch eingesogene Vorurtheile verabschieden, so wäre wohl nichts leichter als die Anerkennung, daß es der Kirche nur zur Ehre gereichen kann, überall an das Vorhandene angeknüpft und das Gute und Brauchbare, wo es sich auch immer gefunden, zum Heile der Völker benützt zu haben. Wollen wir aber den tiefern Grund erforschen, warum der wahre und absolute Cultus so viele Anknüpfungspunkte und Analogien sogar auch im Heidenthum gefunden, so liegt er in der vom katholischen Systeme überall vorausgesetzten Thatsache des λόγος σπερματικὸς, vermöge welcher auch die heidnischen Culte nicht aller Wahrheit baar zu denken sind. [1] Der Kirche aber darf der Ruhm nicht geschmälert werden, ihre Humanität auch in diesem Stücke erwiesen zu haben, sofern sie nirgends im Geiste blinden Niederreißens gehandelt, sondern stets aufgebaut auf Grund dessen, was brauchbar erschien. Mit Recht weist also der katholische Theolog triumphirend auf die ebenso zahlreichen als interessanten Analogien hin, welche sich für den Cultus in seiner Kirche allenthalben finden, indem er auch hierin ein Zeugniß ihrer Universalität entdeckt. [2] Immer aber ist sich die Kirche hierin gleich geblieben; sie hat dieselben Grundsätze vor 1800 Jahren beobachtet, als sie die Existenz erst suchen mußte, wie in späteren Zeitläuften, wo sie bereits

1) Unter dieser Voraussetzung gewinnen auch die Culte der alten Welt erst ein wahres und höheres Interesse.

2) Ueber diese Analogien vergl. das Leben Jesu Christi von Dr. Sepp, IV. Band, S. 10 ff.

consolidirt und einem großartigen Baue ähnlich wilde heidnische Völker unter ihr Obdach ruft. Bekannt ist, wie sachte Papst Gregor d. Gr. seinen Missionär Augustin auf der britannischen Insel zu Werke gehen hieß. [1]) Eine besondere Rücksicht verdienen hier die christlichen Feste. Leo d. Gr. führt es (in seinem „sermo VII“) als alte Ueberlieferung an, „ut quoties coecitas paganorum in superstitionibus esset intentior, tunc praecipue populus Dei orationibus et operibus pietatis (darunter ist namentlich auch das Fasten begriffen, das an Festtagen nicht stattfinden durfte) instaret.“ Demnach wäre wenigstens die erste christliche Kirche so wenig geneigt gewesen, ihre Festfeier der heidnischen anzupassen, daß sie den heidnischen Festen Buß- und Trauertage entgegengesetzt. Wirklich läßt sich dies durch eine recht in die Augen fallende Thatsache erhärten. Man weiß, in welch' ausgelassener Weise die Heiden den Beginn des bürgerlichen Jahres feierten. Um nun ihre Angehörigen vor der Ansteckung heidnischen Aberglaubens und heidnischer Schwelgerei zu bewahren, rief sie die Kirche am 1. Januar zu den geistlichen Uebungen eines Bußtages zusammen. Der heilige Augustin wählte einmal an diesem Tage zu seinem Texte die Worte des Psalmisten: „Hilf uns, Herr, unser Gott, und bringe uns zusammen aus den Heiden!“ Ps. 10, 47. [2]) Und so lautet auch die Aufschrift der Meßliturgie für diesen Tag in einem uralten Missale „missa prohibens ab idolis.“ Dieser hinlänglich constatirte Grundsatz der alten Kirche nun spricht offenbar gegen die hie und da schon beliebte Annahme, daß wir das Weihnachtsfest einer Nachahmung der dies natalis invicti solis zu verdanken

1) Vergl. Dr. Lüft a. a. O., S. 165.

2) Vergl. Neander's Kirchengesch. II. 2, S. 453.

haben, und zeigt die Ungerechtigkeit eines Vorwurfs, den schon der Manichäer Faustus den Christen machte: „solennes gentium dies cum ipsis celebratis, ut calendas et solstitia.“ [1]) Nichts desto weniger liegt in der Festfeier des „sol invictus“ eine liebliche symbolische Beziehung auf die wahre Sonne in der Geisterwelt, Jesus Christus, welche durch ihren glorreichen Aufgang die Finsternisse des Heidenthums sieghaft verscheuchte, und gerade diese Beziehung hat den christlichen Homileten Veranlassung zu sinnigen Gedanken gegeben. [2]) Also auch hier wieder der merkwürdige Zug, daß die Kirche den Cultus des Heidenthums nicht schlechthin ignorirt, sondern die ihm zu Grunde liegenden Ideen christlich umdeutet und anwendet.

Obwohl also auch zuerst dem Obigen zufolge der erste Januar als Anfang des bürgerlichen Jahres in der christlichen Kirche völlig ignorirt wurde, damit alle Theilnahme an den diesen Tag bezeichnenden rohen Ausschweifungen von Seite der Christen unterbliebe, so brauchte doch später, nachdem das Christenthum auch nach außen feste Wurzel gefaßt hatte, kein Anstand mehr genommen zu werden, am Feste der Beschneidung Christi auch des Jahreswechsels als einer Thatsache zu gedenken, welche auch vom christlichen Standpunkte aus reichlichen Stoff zur Betrachtung darbietet [3]).

Wie es nun aber bekanntlich Leute gibt, welchen es die Kirche nie recht machen kann, so gibt es neben Solchen, welche ihr in vielen Dingen ein verwerfliches Accommodationssystem vorrücken, wieder Andere, welche ihr starres

---

1) Vergl. Augustin contr. Faustum Lib. 20.

2) Neander, Thl. II. 2, S. 448, Anm. 2.

3) Der heilige Chrysostomus hat zuerst des Anfanges des bürgerlichen Jahres von heiliger Stätte gedacht.

Festhalten an der einmal beliebten Norm mit Unterdrückung des individuellen Lebens zum Vorwurfe machen, und zwar nicht am wenigsten auf dem Gebiete des Cultus, auf welchem Rom seine unumschränkte Herrschaft durch die Vernichtung aller nationellen Unterschiede und Eigenthümlichkeiten aufgerichtet habe. Wenn bloß die so leichten Kaufes zu erwerbende Journalistenweisheit diesen Satz aufstellte, so dürfte man sich nicht sonderlich grämen; wenn aber Leute, deren Namen in der Gelehrtenrepublik wirklich einen Klang hat, eine solche Behauptung wagen, so erregt dies bei unterrichteten Katholiken ein eigenthümliches Gefühl.

Man bedarf doch wahrlich nicht der gediegensten Detailkenntnisse, um zu wissen, daß die Anzahl der von der Kirche anerkannten Meßliturgien eine ziemliche ist, und wenn allerdings die Uebereinstimmung derselben in allem Wesentlichen eine bewunderungswürdige ist, so liegt der Grund hievon in der höchsten Quelle aller Einheit. [1]) Wahrlich wenn der genannte Vorwurf richtig wäre, so hätte es der Gelehrsamkeit und des Fleißes eines Renaudot nicht beburft, der bekanntlich eine Sammlung der orientalischen Liturgien in zwei Bänden an's Licht gestellt. Hat etwa Rom zu irgend einer Zeit der griechischen Kirche wegen ihres von dem römischen so sehr verschiedenen Ritus in der Opferhandlung einen Vorwurf gemacht, wie wir umgekehrt wissen, daß das Abendland von Constantinopel aus wegen der ungesäuerten Brode verketzert worden? oder ist auch nur von einem einzigen katholischen Theologen über Geist und Wesen der griechischen Liturgie in der Weise absprechend geurtheilt worden, wie dies von

1) Cfr. vetus liturgia Alemannica ed. M. Gerbertus I. 62.

Griechen in Betreff der römischen Liturgie geschehen? [1]) Haben nicht die angesehensten römischen Theologen mit hellem Blicke erkannt, daß in der Verschiedenheit der Liturgien sich eine Eigenthümlichkeit der Braut des heiligen Geistes darstelle, welche „circum amicta varietatibus“ erscheine? [2]) Und wer sollte nicht wissen, wenn er sich auch nur oberflächlich mit Cultus und Liturgie beschäftigt hat, daß nicht einmal im Abendlande in Beziehung auf die Meßliturgie strenge Gleichheit herrscht? Und wenn demnach selbst in dem eigentlichen Mittelpunkte des Cultus Unterschiede nicht ausgeschlossen sind, um wie viel zahlreicher werden sie erst in den übrigen Bestandtheilen des Cultus hervortreten. Ein wie weiter Spielraum ist der Freiheit eröffnet durch die mehr als einmal ergangene Erklärung der congregatio rituum, daß unfürdenkliche Gewohnheiten der Partikularkirchen nicht abgeschafft werden sollen, ferner durch die Bestimmung, daß alle jene Breviere und Missalien der verschiedenen Kirchen und Orden fortbestehen sollen, welche die Dauer von 200 Jahren vor Herausgabe des neuen Officium's durch Pius V. aufzuweisen haben. Jede Diöcese hat ihr Ritual, besondere Feste, besondere außerordentliche Volksandachten, besondere geistliche Lieder u. s. w., ja sogar in jeder Diöcese haben verschiedene Gemeinden oft auch verschiedene Gewohnheiten. Rom ist hierin nachgiebig. [3]) Man weiß, daß der größere Theil des französischen Clerus heut zu Tage dem Gallicanismus abhold

---

1) Wie z. B. von Alex. v. Stourdza noch in neuerer Zeit.

2) Cfr. Bona de rebus liturgicis, cap. VI.

3) Trefflich sind diejenigen, welche der Kirche Ertödtung des Lebens durch Vernichtung des Individuellen zum Vorwurf machen, von Hurter abgefertigt in s. Innocenz Bd. IV. S. 410, Anm 58.

ist. Einige aus seiner Mitte gingen in diesem antigallicanischen Wesen so weit, daß sie, den Abt Guéranger von Solesmes an der Spitze, ernstlich davon sprachen, daß an die Stelle des gallicanischen Ritus der römische gesetzt werden müsse. Aber wir haben auch vor nicht langer Zeit in öffentlichen Blättern gelesen, wie der Papst selbst diese der Kirche eifrig ergebenen Männer zur Mäßigung aufforderte, damit sie nicht eine ernstliche Spaltung unter dem Clerus hervorriefen. Indessen so wenig ein Jeder, der die Sache kennt, darüber noch im Zweifel sein kann, daß der der Kirche gemachte Vorwurf, als habe sie durch starre Einförmigkeit im Cultus das individuelle Leben unterdrückt, ungerecht ist, so entschieden müssen wir auf der andern Seite zugeben, daß die Kirche nie von dem Grundsatze gelassen, es müsse Einheit im Cultus sein. Ob sie aber durch dieses Streben der Humanität etwas vergeben? Nein, vielmehr hat sie darin für die Interessen der wahren Humanität vielleicht noch mehr gesorgt, als dadurch, daß sie die Unterschiede stehen gelassen. In unseren Tagen wird auf die Wahrung der Nationalität viel Gewicht gelegt; aber man muß gestehen, daß dies nicht selten in einer Weise geschieht, welche an die antike Anschauung lebhaft erinnert. In der Gnadenökonomie ist der Unterschied der Nationalität ein verschwindender, indem vor ihr weder Grieche noch Barbar gilt. Wer könnte aber läugnen, daß die Kirche dadurch, daß sie die Scheidewand zwischen den Nationen niedergerissen und alle zu den gleich berechtigten Kindern eines und desselben Vaters gemacht hat, den wahren Begriff der Humanität erst in's Licht gestellt? Indem aber die Völker des Abendlandes durch das Band eines gemeinschaftlichen Cultus umschlungen sind, fühlen sie

sich in dem eigentlichen Heiligthume der Menschheit unendlich nahe, und die nationellen Gegensätze, die so oft die Natur sich bekämpfender Widersprüche annehmen, lösen sich in eine Harmonie auf, welche über die Schranken von Raum und Zeit hinausgeht. Gleiche Feste, gleiche Gebete und gleiche Sprache haben im Gottesdienste, muß als eine für die Humanität wichtige Sache betrachtet werden, weil dadurch die Brust erweitert und dem egoistischen Particularismus entgegen gearbeitet wird.

Indem wir eine allgemeine Kirchensprache haben, welche, ohne den untergeordneten Gebrauch der Landessprache aufzuheben, bei den wichtigsten gottesdienstlichen Functionen gehandhabt wird, haben wir die Freude, in den verschiedensten Ländern und Gegenden uns nicht als Fremdlinge zu fühlen, — und sollte darin nicht eine wahre Beförderung der Humanität gefunden werden? —

Noch übrigt aber ein wichtiger Punkt, aus welchem hervorgeht, welch' eine treffliche Pflegerin der Humanität die Kirche auf dem Gebiete des Cultus ist. Die wahre Grundlage des katholischen Cultus bildet das Mysterium. Darin besteht aber auch gerade jene Seite desselben, welche dem menschlichen Gemüthe die einzig wahre Befriedigung gibt. Das ganze Wesen des katholischen Cultus ist ein solches, daß es dem Netze der endlichen Verstandeskategorien durchaus entgeht: es pulsirt hier ein göttliches Leben. Gerade dies ist es aber, was das Menschenherz sucht, und wenn einmal ein Cultus diesem Suchen und Streben nicht das ersehnte Ziel darbietet, so erfüllt er seine Aufgabe schlecht. Die treffenden Worte eines der tiefsten Geister: „unser Herz

ist unruhig, bis es ruhet in Gott," [1]) finden auf den Cultus ihre unmittelbarste Anwendung. Ist er so beschaffen, daß die subjective Theilnahme daran „ein Ruhen in Gott" wird, so trägt er eine der sichersten Bürgschaften der Wahrheit in sich. In welchem Cultus aber kann diese Ruhe in Gott in ausgedehnterer und in wirklicherer Weise erzielt werden, als in demjenigen, welchem die sacramentale Gegenwart Gottes Eins und Alles ist. In solchem Cultus hat also der Einzelne das unergründliche Meer der Gottheit vor sich, in das er sich mit Lust versenken mag — und sich vielleicht verlieren wird? Keineswegs, vielmehr wird er sich darin wieder finden, nachdem er sich vielleicht im Geräusche des Lebens verloren; er wird in jener erquickenden Fluth sich reinigen von dem Staube, der sich im Weltverkehre seinem bessern Theile angesetzt, und seinen Durst nach Gnade stillen. Wenn sich aber die Sache so verhält, wer könnte läugnen, daß der katholische Cult die ächte Humanität zu pflegen Mittel und Willen habe? Dies läßt sich auch noch anders erweisen. Wie eine Henne ihre Jungen mit den Flügeln deckt und wärmt, so breitet der Cultus der Kirche wärmend, erquickend und erfreuend seine Fittige aus über die Gläubigen. Unruhigen Herzens tritt Mancher vom Markte des Lebens in die geheiligten Räume eines hehren Gotteshauses, an dessen gediegenen Mauern sich die Wellen des profanen Lärmens brechen. Da wird es allmählig auch stille in seiner Brust, und die nie verlöschende Lampe am Hochaltar weist ihn an denjenigen, der einst wunderbar dem Sturm und den Wogen geboten. Welch beruhigende Kraft liegt hierin! — Aber es

1) So der h. Augustin.

gibt auch Thränen, deren sich kein Mensch zu schämen hat, die vielmehr wie fruchtbarer Frühlingsregen das Herz auflockern. Hätte etwa die Kirche keine Kraft, sie zu erzeugen? Man würdige den Cultus der „großen Woche“ eines Blickes, man mache ihn da mit, wo er unverstümmelt beobachtet wird! Werden die rührenden Klänge der Lamentationen, die Fußwaschung und die feierliche Communion des grünen Donnerstages, das Trauergewand des Gotteshauses, die Anbetung des Kreuzes und der durchdringende Ton der Improperien am Charfreitag das Herz ungerührt, das Auge trocken lassen? — Aber auch begeisternder Impulse bedarf der Mensch, damit sein religiöses Leben Fülle habe. Wird nun aber dieser der katholische Cultus entbehren? Man trete in ein Gotteshaus, in welchem der zahlreich versammelten Gemeinde feierlich der Segen mit der Monstranz ertheilt wird. Alles liegt auf den Knien, alle Augen sind ehrfurchtsvoll auf den unter Brodsgestalt verhüllten Erlöser gerichtet; Weihrauchwolken steigen auf und verhüllen zum Theil die Gestalt des segnenden Priesters, die Glocken hallen zusammen, Jubel und Anbetung athmen die geweihten Töne vom Chore her — kann es einen Augenblick geben, der feierlicher und geeigneter wäre, heilige Begeisterung in die Seele auszugießen? — Ferner werden wir nur von demjenigen Cultus sagen können, daß er das Sehnen des menschlichen Herzens befriedige, welcher das durch den Tod scheinbar zerrissene Band zwischen denjenigen, die sich im Leben nahe gestanden, wieder knüpft und so den Schmerz der Trennung durch den geistigen Verkehr mit den Hingeschiedenen überwinden macht. Wo aber könnte auch diese Forderung wieder schöner erfüllt sein, als im Ritus des

„Allerseelentages," mit der schwarzen Trauerfarbe, mit der am sinnig verzierten Katafalke in dumpfem Tone vorgetragenen Vigil, mit dem Besuche der durch heiligen Wetteifer ausgeschmückten Gräber? — Soll ferner ein Cultus sich durch den Charakter der Humanität empfehlen, so ist unerläßliche Bedingung, daß er eine Quelle reiner geistiger Freude sei, worin die Gemüther das vielfache Weh und die tausendfältigen Sorgen des Lebens vergessen und durch die Ahnung ewiger Seligkeit erquickt werden. Ein Blick in den katholischen Cultus aber zeigt, daß derselbe diese Bedingung in der großartigsten Weise erfüllt hat. Sogar da, wo die Trauer am meisten berechtiget ist, am Grabe nämlich, beginnt der Ritus mit Bußpsalmen und endigt mit dem „Ego sum resurrectio et vita etc., mit dem erhabenen „Benedictus" und der Einsenkung des Kreuzes in den Grabhügel. Das „officium defunctorum" aber im Brevier beginnt mit dem sinnigen Einladungsspruche: „regem, cui omnia vivunt, venite adoremus." — Die katholische Hymnologie ferner stimmt, so sehr sie auch Reue und Zerknirschung, Furcht und bange Erwartung zu wecken mächtig ist, vorherrschend zu freudiger Hoffnung und lautem Jubel. „Ueber das Ganze (dieser Hymnologie)", sagt Herder, „ist ein Strom der Begeisterung, der lyrischen Fülle und eines so lauten Jubels verbreitet, daß, wenn man es auch nicht wüßte, man es mit großer Gewalt fühlt, eine solche Anordnung sei nicht das Werk eines Menschen, sondern die Ausbeute ganzer Nationen und Jahrhunderte in verschiedenen Himmelsstrichen und den mannigfaltigsten Situationen.[1]) Jene

1) Aber warum sollte man das „Est Deus in nobis; agitante calescimus illo" nicht auch herausfinden?

heilige Hymnen, die Jahrhunderte alt und bei jeder Wirkung noch neu und ganz sind, welche Wohlthäter der armen Menschheit sind sie gewesen! Sie gingen mit dem Einsamen in seine Zelle, mit dem Gedrückten in seinen Kummer, in seine Noth, in sein Grab. Da er sie sang, vergaß er seine Mühe; der ermattete, traurige Geist bekam Schwingen in eine andere Welt zur Himmelsfreude. Er kehrte stärker zurück auf die Erde, fuhr fort, litt, duldete, wirkte im Stillen und überwand." [1]) Diesem Inhalte sodann entspricht auch der musikalische Vortrag.

Der katholische Choral hat im Ganzen eher eine heitere und helle, als eine dunkle und düstere Farbe, und diejenigen Melodien, welche einen triumphirenden Charakter ausdrücken (man denke an gewisse Psalmtöne, an das Te Deum laudamus, an das dreimalige Allelujah am Charsamstage u. s. w.), sind in demselben zahlreich. In den liturgischen Gebeten der katholischen Kirche herrscht eine erhabene Ruhe, welche der Erhörung gewiß ist, und des Betenden Willen mit dem göttlichen Eins macht. — Gehen wir aber auf die Feste der katholischen Kirche über, so ist die Anticipation der ewigen Festfreude eine wesentliche Seite derselben. Nicht leicht läßt sich dies schöner ausdrücken als in den Worten des h. Augustin: „Im Hause des Herrn ist immerwährende Festzeit. Nichts wird dort gefeiert, was aufhörte. Ein immerwährendes Fest ist der Chor der Engel, das Angesicht des gegenwärtigen Gottes, die Freude ohne Trübung. Der festliche Tag ist so, daß kein Anfang ihn beginnt, kein Ende ihn

---

1) Herder's Briefe zur Beförderung der Humanität, VII. Samml. S. 28 ff.

beschließt. Von jener ewigen und fortdauernden Festlichkeit tönt es so rein, so süß in die Ohren der Herzen, sofern das Gebrause der Welt nicht dazwischen knarrt. Der Klang jener Festlichkeit koset um das Ohr dessen, der in dieser staunenswerthen Hütte Gottes wandelt, und seine Wunder in der Erlösung der Gläubigen betrachtet; das reißt den Hirsch hin zu den frischen Wasserquellen." 1)

Das kirchliche Officium hoher Festtage zeichnet sich in den canonischen Tagzeiten durch seine Kürze aus; am kürzesten erscheint das von Ostern. Schon der h. Augustin findet darin eine symbolische Hindeutung auf die Ewigkeit und die hier herrschende ununterbrochene Sabbatsruhe. 2) Auch die Feier des Frohnleichnamsfestes erinnert durch ihre Pracht lebhaft an die Bitte des h. Thomas von Aquin: „ut te (Christum) revelata cernens facie visu sim beatus tuae gloriae!" In jeder Messe versetzt uns die Präfation mit ihrem unnachahmlichen Schwunge in die Chöre der seligen Geister; die schwungvollste unter allen aber ist die auf das Pfingstfest, in welcher die Erde selbst, als Schauplatz des erhabensten Wunders, in den Himmel verwandelt erscheint. Das Fest aller Heiligen steht sinnig am Ende des Kirchenjahres, indem es auf die einladendste Weise an die Vollendung aller Dinge und an die unvergängliche Krone des ewigen Lebens erinnert. — In der Vigilie von Ostern erwarteten die ersten Christen die Ankunft Jesu zum Gerichte. 3) In der That muß man bekennen: nie senkt sich

1) Augustin. in ps. XLI. §. 9.

2) S. das Citat bei Fr. X. Schmid, 1. Ausgabe s. Liturgik I. vom Osterfeste. Vgl. Nickel, Feste und heil. Zeiten II. S. 374.

3) Fr. Xav. Schmid's Liturgik III. 546.

die Ahnung des ewigen Lebens tiefer in die Menschenbrust, als wenn am Vorabende hoher Festtage die Glocken das Geheimniß des kommenden Tages verkünden, was vorzüglich vom Weihnachtsabend gilt. — Bei den südlichen Völkern namentlich ist die Feier der Feste in der Weise mit dem Leben verwoben und durch die aus diesem genommenen Elemente so gehoben, daß man annehmen muß, der Geschmack und das feine Gefühl für das Anständige, welche bei ihnen so allgemein verbreitet sind, ziehen von daher viele Nahrung. Was aber die Feier der Sacramente betrifft, so darf man ja nur auf die Natur des h. Abendmahls hinweisen, welches ein Unterpfand der ewigen Seligkeit ist, und von der Kirche das vom Himmel gekommene Brod genannt wird, „das alle Süßigkeit in sich begreift,“ um einzusehen, welch' ein unerschöpflicher Born zu Ausgießung heiliger Freude in der Kirche fließt.

So viel mag genügen zum Beweise, daß die Kirche in ihrem Cultus einen Reichthum entwickelt, vermöge dessen sie Allen Alles werden kann. Ihre Geburt aus einem Principe, das weit über alle Natur erhaben ist, verhindert sie nicht, sondern leistet ihr vielmehr Vorschub, alle Bedürfnisse der menschlichen Natur zu befriedigen. Diejenigen dagegen, welche ihr absolutes Recht nicht anerkennen, thun entweder dem wahrhaft Menschlichen Schaden und Gewalt an, oder anerkennen es in einer Weise, daß die Rechte der höchsten Majestät beeinträchtigt werden.

Subregens Mast.

II.

Recensionen.

1.

Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. Von J. Döllinger. I. Band. Regensburg, 1846. Verlag von G. Joseph Manz. XXXII und 582 S. gr. 8. Pr. 3 fl.

Es scheint fast, als ob durch die raschen und wahrhaft reißenden Fortschritte in der Bibelkritik, welche man in unsern Tagen auf gewisser Seite machte, auch die Verse Math. 7, 12 und Luc. 6, 31 aus der heiligen Schrift hinausgeworfen und sammt der verwandten Sentenz: quod tibi non vis fieri alteri ne feceris in Abgang decretirt worden seien.

Ein solcher Gedanke kam mir, als ich von den eigenthümlichen Angriffen Kunde erhielt, denen das vorliegende Werk vom Augenblicke seines Erscheinens an ausgesetzt war. „Döllinger hat durch dieses Buch den Frieden in Deutschland gestört und Hochverrath an der deutschen Einheit begangen," so schrie aus vollem Halse hier ein concordienformelgläubiger Sionswächter, wie dort ein absoluter, alle Wissenschaft in ewigem alleinigem Erbpacht besitzender Geist.

Ist es aber billig und recht, möchte ich fragen, zu solchen Waffen zu greifen, und besteht die gepriesene Gründlichkeit und Geistesfreiheit der deutschen Gelehrten darin, daß man ein mißliebiges Buch mit derartigen Denunciationen verfolgt? Von jeher haben alle protestantischen Gelehrten, durch uns ganz unbeirrt, das Recht geübt, die Geschichte der Reformation von ihrem Standpunkte aus zu beschreiben und derselben jede immer nur mögliche Glorie zuzuwenden. Darum hätte auch Keiner aus ihnen sich so sehr erhitzen sollen, als ein Katholik von dem gleichen Rechte Gebrauch machte; denn was dem Einen recht ist, das ist dem Andern billig. Dabei hätte man bedenken sollen, daß es ein schlechter und leicht zu durchschauender Kunstgriff ist, die wärmern katholischen Gelehrten des Mangels an deutschem Patriotismus zu verdächtigen. Sie wissen ja so gut als wir, daß mehr als die Hälfte von Deutschland der katholischen Kirche angehört, und daß es also eine höchst ungenaue façon de parler ist, deutsch und protestantisch mit einander zu identificiren.

Es ist aber, um in der Kanzleisprache zu reden, überall kein Grund vorhanden, warum die katholischen Schriftsteller durch derlei Tiraden von Versündigung gegen Deutschland und dergl. sich sollten abhalten lassen, frei von der Brust weg zu reden, und der Unterzeichnete kann versichern, daß es ihm nicht mehr als ein Lächeln abnöthigte, als er kürzlich wegen seiner Schrift über den Kardinal Ximenes (in einem deutschen Blatte) in den Verdacht undeutscher Gesinnung gebracht werden sollte. Eine andere Empfindung dagegen hat ihn beschlichen, als er sah, wie einige dieser deutschen Recken nicht mit dem ehrlichen deutschen Schwerte fochten, sondern sich für unredlichen Kampf zum Voraus

Ablaß haben geben lassen. So haben z. B. die Göttinger gelehrten Anzeigen eine Stelle meiner eben genannten Schrift (Seite 257) durch Auslassung eines Wortes entstellt, um sie als Zeugniß gegen mich gebrauchen zu können. Doch es ist keineswegs meine Absicht, über dergl. Dinge zu klagen, vielmehr habe ich mich über alles Derartige stets mit den Worten Homers hinweggesetzt: *τέτλαθι δὴ κραδίη, καὶ κύντερον ἄλλό ποτ' ἔτλης.*

Was aber das Döllinger'sche Werk anlangt, so ist dasselbe nicht eine Geschichte der Reformation im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Eine solche war von vorn herein von dem Plane des Herrn Verfassers ausgeschlossen. „Die Ereignisse," sagt er in der Vorrede, „welche von 1517—1555 auf dem großen Markte des deutschen öffentlichen Lebens sich zugetragen, die Verhandlungen der Reichstage, die Kriege und Verträge, die Maßregeln der katholischen und die der protestantischen Fürsten — alles dies ist oft genug dargestellt worden, und soll hier nicht noch einmal vorgeführt werden." Döllinger hat sich eine andere Aufgabe gestellt, er will den innern Entwicklungsgang des Protestantismus, die fortschreitende Bewegung der Lehre, die Mittel, durch welche der Sieg des protestantischen Systems erkämpft, und seine Herrschaft befestigt wurde, den Einfluß, der durch ausgezeichnete Persönlichkeiten auf dessen Gestaltung geübt worden, die allmählig auf seinem Gebiete eintretenden Reaktionen, den Einfluß der Reformation auf die Sitten, auf die Wissenschaft, die Schulen u. dergl. beschreiben, und zwar alles dieses sorgfältiger und ausführlicher beschreiben, als es bisher geschehen ist. Daß zu einer solchen innern Geschichte des Protestantismus ein umfassendes Werk erforderlich sei, liegt am Tage,

und schon die innere Geschichte des Lutherthums allein (abgesehen vom Calvinismus 2c.) wird mindestens zwei, wahrscheinlich drei Bände erfordern. Es soll nämlich nicht blos die Erstlingszeit des Protestantismus, sondern sein ganzer geschichtlicher Verlauf bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts beleuchtet werden; der vorliegende erste, ziemlich starke Band aber beschäftigt sich nur mit den ersten 50 Jahren der Reformation. Döllinger hält dabei die Methode ein, daß er die Zeitgenossen der Reformation selbst reden läßt, und die Aeußerungen und Zeugnisse der bedeutendsten Männer jener Epoche uns vorführt. Manche dieser Zeugnisse sind aus ungedruckten, viele aus gedruckten aber seltnen Werken entnommen, darum hat Herr Döllinger mit Recht alle für die Schilderung jener Zeit wichtigen Stellen hier wörtlich abdrucken lassen, und dadurch jeden seiner Leser in den Besitz eines reichen historischen Materials gesetzt, das an sich schon höchst wichtig und interessant, zugleich aber auch sehr geeignet ist, Jeglichem zur Bildung eines eigenen, von dem Verfasser dieses Werks ganz unabhängigen Urtheils zu verhelfen.

Zum Zeugniß über die Reformation hat Döllinger theils Luthern und Melanchthon, theils solche Männer aufgerufen, welche zwischen den beiden Konfessionen eine sogenannte vermittelnde Stellung einzunehmen suchten. Außerdem kamen auch Solche zum Worte, welche anfangs die Neuerung freudig begrüßten, nachmals aber, als sie den Entwicklungsgang derselben vor sich sahen, bedenklich wurden, und sich mehr oder weniger wieder zurückzogen. Ganz ausgeschlossen aus der Zeugenreihe blieben dagegen die polemischen Schriftsteller der katholischen Kirche, und weder Eck noch Cochläus, noch irgend ein alter Kämpe gegen das Lutherthum ist hier

zugelassen worden, während anderseits die herbsten Aeußerungen gegen die katholische Kirche und ihre damaligen Mißstände von Erasmus, Bilibald Pirkheimer, Georg Wizel, Theobald Billican und Andern Aufnahme gefunden haben. Döllinger hat hierin einen richtigen historischen Takt und eine Wahrheitsliebe gezeigt, die wir bei manchen seiner Gegner und Ankläger zu finden kaum hoffen dürften. Soviel ich weiß, wird man denjenigen einen Fanatiker nennen, der in der alten Kirche lauter Gutes, gar keinen Mißbrauch, keine Runzel und keinen Flecken finden wollte; aber obgleich Döllinger die Schäden unserer Kirche in jener Zeit so aufrichtig aufdeckt, wird er gerade von jenen des Fanatismus bezüchtigt, welche selber fanatisch in der alten Kirche lauter Verkehrtes und lauter Finsterniß, in der Reformation dagegen lauter Licht, Liebe und Segen erblicken wollen. In ihren Augen ist sein Vergehen natürlich ungeheuer, und das wilde leidenschaftliche Sturmlaufen gegen ihn völlig am Platze, denn er hat durch die Zeugnisse der Zeitgenossen die schwachen Seiten der Reformation und ihrer Helden unbarmherzig und unwidersprechlich aufgedeckt, hat manchen heiligen Nimbus zerstört, das hochpoetische Epos „die Lutheriade" in eine kalte, prosaische Geschichte umgewandelt, und manchen Blumenstaub verwischt, womit man die wunden Flecken der Reformationshistorie verdeckte.

In der ersten und bei weitem größern Abtheilung dieses Bandes läßt Döllinger die ältesten Zeugen über die lutherische Reformation im Allgemeinen, ihren Charakter, ihren Einfluß auf die Sitten u. dgl. sprechen, und gibt bei jedem Manne, aus dessen Schriften er Auszüge mittheilt, zugleich eine kurze Geschichte seines Lebens. Die berühmtesten unter

diesen Männern aber sind: Erasmus von Rotterdam, Georg Wizel, Johann Haner, Johann Wildenauer, genannt Egranus (aus Eger gebürtig), Crotus Rubeanus, Theobald Billican, Johann von Staupitz, Vitus Amerpach, Bilibald Pirkheimer, Ulrich Zasius, Ludwig Hetzer, Kaspar von Schwenkfeld, Luther, Melanchthon und Andre. Manche dieser Namen gehören zu den berühmtesten des 16. Jahrhunderts, und es sind darunter freisinnige Gelehrte ersten Ranges, z. B. Erasmus, Pirkheimer, Zasius, Amerpach, lauter große Juristen und Humanisten, welche vor jedem Tribunale als die qualificirtesten Zeugen anerkannt werden müssen.

In der zweiten Abtheilung des ersten Bandes geht H. Döllinger zu einer etwas speciellern Betrachtung der Reformationsperiode über, indem er das Verhältniß der Reformation zu den Schulen bespricht, und den Einfluß derselben auf die Universitäten, die Jugendbildung und die theologischen Facultäten schildert, zugleich aber auch, was höchst interessant ist, darüber Nachrichten mittheilt, welche Stellung alle namhaften damaligen Gelehrten Deutschlands der kirchlichen Neuerung gegenüber eingenommen haben. Döllinger hat hier den bereits bekannten Satz, daß die Reformation von Anfang an ungünstig auf die Schulen und Studien gewirkt habe, auf das Bündigste mit unbestreitbaren Zeugnissen belegt, und damit, ohne den Doctor Hagen nur zu nennen, zugleich unwidersprechlich bewiesen, wie sehr dieser sonst so verdiente und wahrheitsliebende neue protestantische Historiograph der Reformationszeit Unrecht habe, wenn er das Wesen der Reformation in die Resuscitation des antiken Geistes und der freien Wissenschaft zu setzen beliebte. Wohl haben beim Beginne der Reformation die meisten Humanisten

der neuen kirchlichen Bewegung ihren vollen Applaus zugerufen, und ihr Gedeihen aus Kräften zu fördern gesucht. Manche thaten dieß aus Haß gegen den alten Clerus, der vielfach ohne Bildung die reichen Pfründen inne hatte, während der fleißige Humanist oft nicht Brod genug besaß, um seinen Hunger zu stillen. Andre Humanisten hatten sich einer modern heidnischen Richtung hingegeben, und hießen daher jede Opposition gegen die alte Kirche willkommen, weil sie dieselbe zur Bekämpfung des Christenthums überhaupt ausbeuten zu können gedachten. Aber diese Freundschaft der Humanisten und Reformatoren dauerte nur kurze Zeit, und schon während Luther auf der Wartburg saß, 1521, wurden in Wittenberg die Studien für unnütz, ja für gefährlich erklärt, und das Schulhaus der Metropole des Lutherthums in einen Brodladen umgewandelt (Döllinger S. 413). In sehr vielen Städten entstand bald bittre Feindschaft zwischen den Predigern und Schulrectoren, und es war gar nicht selten, daß sie sich bei den vielen Lehrstreitigkeiten unter den Lutheranern gegenseitig verketzerten und beschimpften. Ja sie zogen solche Lehrstreitigkeiten, z. B. den Flaccianischen, adiaphoristischen rc. Streit sogar in den Schulunterricht, und man konnte erfahren, daß der Schulrector seinen Knaben Pensen diktirte, welche gegen den Pfarrer gerichtet waren. Beispiele davon theilt Döllinger S. 417 mit. Dies hatte natürlich auf die Jugend den schlimmsten Einfluß, so daß bereits Knaben leidenschaftlich über die dogmatischen Zeitfragen disputirten, und den Flaccianischen Satz, daß die Erbsünde die Substanz der menschlichen Seele geworden sei, durch Prügeleien unter sich bekämpften und vertheidigten. Da überdieß auch gegen die

alte Kirche die maßloseste und schmähsüchtigste Polemik schon in den lateinischen Schulen gehandhabt wurde, so mußte in diesen ein wilder, aller Auctorität spottender Geist sammt einer großen Gewandtheit in Schmähreden herrschend werden.

Vielfach wurden die Schulrectoren auf Anstiften der Prediger wegen Heterodoxie vertrieben, und besonders häufig geschah dies während des Abendmahlstreites, indem viele Präceptoren kryptocalvinisch gesinnt waren, und darum den vollsten Haß der orthodoxen Lutheraner auf sich geladen hatten. Dieser Zustand der Schulen und Schüler, verbunden mit der durch die Reformation herbeigeführten Geringschätzung des geistlichen Standes hielt viele Eltern ab, ihre Söhne den Wissenschaften zu widmen, und da zudem der industrielle Geist gleich Anfangs unter den Protestanten um sich griff, so wurden nunmehr gerade die besten Talente nicht den Studien, sondern dem Kaufmannsstande u. dgl. zugewendet, worüber schon Bucer mit den merkwürdigen Worten klagte: „Es muß wahrhaftig jedes christliche Herz erschrecken, daß bei so hellem Lichte des Evangeliums Alle um die Wette zu den Gewerben und Geschäften laufen, die am wenigsten Arbeit fordern und am meisten Gewinn bringen. Besonders aber ist zu bedauern, daß auch die Wissenschaften und die heilbringendsten Studien der schönen Künste den schmutzigsten Handwerken nachgesetzt werden. Alle talentvolleren Köpfe, die durch Gottes Güte Anlage zu den trefflichsten Studien hätten, werden in die Kaufmannschaft gesteckt, die doch heut zu Tage mit so viel Ungerechtigkeit beladen ist, daß ein rechtschaffener Mann kein Geschäft mehr fliehen sollte." [1]) Der

---

1) Buceri enarratio in Prophet. Zephan. f. 30. a. b. bei Döllinger. S. 435.

Straßburger Rector, Johann Sturm, schreibt: per Germaniam nimium destitutae sunt litterarum scholae, Erasmus aber äußerte sich in den letzten 12 Jahren seines Lebens offen und häufig über den nachtheiligen Einfluß, den das neue Religionssystem auf Schulwesen, Litteratur und Wissenschaft ausübe. Luther selbst schien ihm einen Hauptantheil an diesem Verfall zu haben: „Wenn man, meinte er, wie Luther gethan, die ganze Aristotelische Philosophie, also überhaupt die ganze, ihrer historischen Entwicklung nach, auf der Grundlage des Aristoteles ruhende Philosophie für ein Erzeugniß des Satans erkläre, wenn man ferner, wie Luther, alle speculative Wissenschaft für Sünde und Irrthum ausgebe; wenn man, wie der Reformator Farell gethan, alle menschlichen Disciplinen öffentlich und bei jeder Gelegenheit als Erfindungen des Teufels behandle, so könne dies freilich keine andre Folge haben, als eine allgemeine Geringschätzung und Vernachlässigung der Studien, und ein überhandnehmendes Trachten nach Gewinn und sinnlichen Genüssen, wie man jetzt sehe. In Straßburg und anderwärts habe man öffentlich gelehrt, es sollten weder Sprachen noch andre Studien mehr getrieben werden, mit Ausnahme des Hebräischen. Erasmus schildert ferner in seinen Briefen den Zustand des protestantisch gewordenen Deutschlands, das sich mit Abenteurern, ausgesprungenen Mönchen, hungrigen verheiratheten Geistlichen füllte; hier geschehe nichts, als daß man tanze, trinke, esse, buhle, es werde weder gelehrt noch gelernt; wo diese Menschen hinkämen, verfielen mit der Frömmigkeit auch alle ernsten Studien. Allerdings hätten einige Städte angefangen, Lehrer anzustellen, aber es fehle an Schülern. Die Drucker und Buchhändler versicherten,

daß sie vor dem neuen Evangelium eher 3000 Bände abgesetzt hätten, als sie jetzt 600 verkauften." (Döllinger, S. 437 ff.)

In der That gab sich ja Luther alle Mühe, die Schulen, namentlich die hohen Schulen, die ihm schon wegen ihres Zusammenhangs mit der Kirche verhaßt waren, dem Volke als Anstalten zu schildern, in denen die Lüge systematisch getrieben, und alle Tugend und Ehrbarkeit gemordet werde. Jene vier Soldaten, versicherte er, welche Christum kreuzigten, seien die vier Fakultäten einer Universität. (Döllinger, S. 443).

Döllinger zeigt weiter, wie Luther von seiner Centrallehre aus nothwendig eine feindliche Richtung gegen die Vernunft überhaupt also auch gegen Philosophie und Wissenschaft habe einschlagen müssen („der Glaube müsse ja der Vernunft den Hals umdrehen"), und weiset im Einzelnen nach, wie alle wissenschaftlichen Disciplinen durch die Reformation Schaden genommen haben. Wer z. B. wie Luther, die Kirchenväter unter Null herabsetzt, und von Thomas von Aquin sagt, die Taube, die ihm in den gewöhnlichen Abbildungen etwas in's Ohr zu sagen scheine, sei wohl ein junger Teufel gewesen (Döllinger, S. 441, 451), der hat gewiß den besten Weg eingeschlagen, um die patristischen Studien bei den jungen Theologen zu vernichten. Und in der That stand in den Augen der jungen protestantischen Prediger und Studirenden Luther so sehr über allen Kirchenvätern, daß der Superintendent Erasmus Alber im Jahre 1553 nicht im geringsten zweifelte, „daß St. Augustin, wenn er noch lebte, sich nicht schämen würde, Dr. Martin's Schüler zu sein" (Döllinger, S. 462). Uebrigens bestrebten sich die Studenten der damaligen protestantischen Universitäten in hohem Grade,

den heiligen Augustinus, wie er vor seiner Bekehrung war, nachzuahmen, so daß manche eifrige lutherische Prediger öffentlich vor den Universitäten wie vor Hurenhäusern warnten, und Wittenberg selbst von Musäus bei einem solemnen Akte eine foetida cloaca diaboli genannt wurde. (Döll. S. 470—476). Auch Tübingen stand in dieser Beziehung nicht nach, wie schon Herr Dr. Robert von Mohl in seinem akademischen Programm: „geschichtliche Nachweisung über die Sitten der Tübinger Studenten während des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1832," gezeigt hat. Döllinger hat noch eine weitere wichtige Stelle hierüber aus einer Aeußerung des Herzog Christoph vom Jahre 1565 mitgetheilt (aus Pfisters Geschichte dieses Fürsten. II. 149, 150). In ähnlicher Weise bespricht der Herr Verfasser die andern damaligen Universitäten, und Männer wie Cammerarius, dieser gelehrte Freund Melanchthon's, werden hier zur Zeugschaft aufgerufen. Als Resultat ergibt sich, daß vom Jahre 1500 bis 1530 ein merklicher Fortschritt in den Wissenschaften, von 1530—1600 aber ein ungeheurer Rückschritt hierin sich in Deutschland gezeigt hat. Ein Erzeugniß dieser Zeit ist auch die drückendste Censur, welche je in der Welt gesehen worden ist, die aber jetzt von dem protestantischen Landesherrn nicht nur gegen die katholischen, sondern auch gegen die protestantischen Bücher ausgeübt wurde, indem sie dadurch die Lehrstreitigkeiten im Schooße der eigenen Kirche zu verhindern gedachten. So rühmte sich z. B. Herzog Ludwig von Württemberg im Jahre 1585, er lasse keine Schrift von seinen Theologen ausgehen, welche er nicht selbst zuvor durchgesehen hätte; der Churfürst von Sachsen aber verbot in seinem Lande den Druck des corpus doctrinae von

Melanchthon (weil es kryptokalvinisch sei) bei einer Strafe von 3000 Gulden. Namentlich eiferten die protestantischen Prediger für den strengsten Preßzwang. Döllinger hat gerade diesen Gegenstand sehr ausführlich behandelt und mit vielen Zeugnissen belegt.

Von da an bis zum Schlusse dieses ersten Bandes beschreibt er die Verhältnisse, in welchen alle einzelnen berühmten deutschen Gelehrten jener Zeit zur Reformation standen. Wir sehen, viele von ihnen waren derselben Anfangs zugethan, weil sie von dem Auftreten Luthers die Abstellung mancher in die Kirche eingeschlichenen Mißbräuche und Unordnungen erwarteten. Aber viele Gelehrte ersten Rangs erkannten theils schon um's Jahr 1521, theils erst nach dem Bauernkrieg, daß es sich hier nicht mehr um eine Verbesserung, sondern um gänzlichen Umsturz der alten Kirche handle, und traten darum entschieden zurück, so namentlich der berühmte Konrad Peutinger von Augsburg, der Domherr Johann von Botzheim von Konstanz, der Domherr Konrad von Adelmann von Augsburg, der große Georg Agricola, der Vater der Mineralogie und Geognosie, der bekannte Staatsmann Bilibald Pirkheimer von Nürnberg, dessen Rückkehr zur katholischen Kirche Döllinger (S. 533) aus einem Briefe desselben überzeugend nachgewiesen hat. Ebenso der mit Luther lange Zeit sehr befreundete Jurist Hieronymus Schurff, der Humanist Beatus Rhenanus, die Theologen Wimpheling, Othmar Luscinius und Andre. Des großen Juristen Ulrich Zasius von Freiburg wird hier nicht mehr besonders gedacht, da der Verfasser schon früher S. 174 von ihm gesprochen hat. Dagegen zeigt er, wie viele Universitäten nur ungerne der von den Landesherrn diktirten Reli-

gionsänderung sich unterwarfen, und wie namentlich auch viele Tübinger Professoren lieber ihre Stellen als ihren alten Glauben verließen. Mehrere sehr tüchtige unter ihnen, z. B. Anhauser übersiedelten nach Freiburg im Breisgau, andere nach Würzburg, Ingolstadt rc. Wieder Andere aber unterwarfen sich zu Tübingen wie zu Leipzig und anderwärts, indem sie der Gewalt wichen, jedoch in ihrem Innern der alten Kirche anzugehören fortfuhren.

Hiemit schließt dieser erste Band. Sein Inhalt ist höchst anziehend, alles tritt ganz concret vor die Seele, und die einzelnen Gestaltungen jener Zeit stehen lebendig und plastisch vor unsern Augen. Eben darum aber ist dieses Buch zugleich ebenso belehrend als ansprechend, eine reichliche Vorarbeit für jede Geschichte der Reformation. Es ist nicht das Gewöhnliche und Allgemeine, was hier geboten wird, sondern sehr viel sonst unbekanntes Detail, viele minder bekannte aber doch höchst wichtige Einzelnheiten werden hier mitgetheilt. Würden auch andere Abschnitte in der Kirchengeschichte in gleicher Weise behandelt, und für jegliche Epoche alle Hauptzeugnisse zusammengestellt, so wäre dies für die allgemeine Historiographie ungemein förderndund ersprießlich.

Hefele.

2.

De epistola ad Diognetum S. Justini philosophi et martyris nomen prae se ferente. Scripsit Dr. Jo. Car. Th. Otto, Theologiae Licentiatus, in Universitate Jenensi privatim docens. Jenae apud Frid. Mauke. 1845. Pr. 54 kr.

So sehr die Patrologen darüber einig sind, daß der Brief an Diognet zu den ausgezeichnetsten Denkmälern der

Urkirche gehöre, so wenig sind sie einig, wenn man nach dem Verfasser dieses Briefes fragt. Als der berühmte französische Philolog und Buchdrucker Henricus Stephanus d. j. im Jahre 1592 diese bisher nicht gekannte patristische Schrift veröffentlichte, schrieb er sie dem heil. Justin dem Märtyrer zu, und ein ganzes Jahrhundert hindurch fand diese Ansicht keinen Gegner, bis Tillemont am Ende des 17. Jahrhunderts in seinen mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique aus verschiedenen Gründen dem heil. Justin die Autorschaft absprach. Seiner Ansicht traten die meisten Patrologen des 18. und 19. Jahrhunderts bei, mehrere von ihnen, namentlich der selige Möhler (Quartalschrift 1825 S. 444 ff. und Patrologie S. 164 ff.) und Semisch in seiner Monographie über Justin den Märtyrer (I. Band S. 172 ff.) brachten noch neue Gründe gegen die Autorschaft des heil. Justin vor, und es wurde nahezu allgemein zugestanden, daß der Brief an Diognet noch älter sei als Justin, und einen Apostelschüler zum Verfasser habe.

Gegen dies Resultat der Kritik erhob sich unter allen Neuern am kräftigsten Herr Dr. Otto, dem gelehrten Publikum schon durch seine Schrift de Justini martyris scriptis et doctrina (Jenae 1841) und durch seine schöne Ausgabe der Werke des heil. Justin (Jenae 1842 und 1843) bekannt. Schon in seiner ersten Schrift neigte sich Otto auf die Seite derjenigen, welche den heil. Justin für den Verfasser unsers Briefes erachten; in seiner Ausgabe der Werke Justin's stellt er den Brief schon unbedenklich unter die Werke dieses Kirchenvaters; in der vorliegenden Abhandlung aber sucht er mit allem Aufwand von Gründen die Autorschaft des heil. Justin zu beweisen, und die Gegengründe zu entkräften. Ich

gestehe, Otto hat für die Justin-Hypothese das Mögliche gethan, hat viele bisher gebrauchte nichtige Einwürfe ganz beseitigt, und die vermeintliche Stärke Anderer um Vieles vermindert; aber die Hauptbedenken hat er, glaube ich, doch nicht aufzuheben vermocht, so daß ich nach aufmerksamer Durchlesung seiner Schrift dennoch bei meiner bisherigen Ansicht, [1] Justin sei nicht der Verfasser unsers Briefes, verbleiben zu müssen glaubte.

Betrachten wir das Einzelne:

1) Nach dem Vorgange Lardner's behaupteten Viele, in keinem Codex werde Justin als Autor dieses Briefes genannt, und Stephanus habe nur aus eigner Conjectur den Namen Justin's vorgesetzt. Aber man sieht aus der Dedication der Stephanischen Ausgabe, aus der Vorrede und den Noten, daß Stephanus den Namen Justin's in seinem Codex gefunden habe. Nicht minder wird in dem codex argentoratensis, welchen Otto zuerst benützte, Justin ausdrücklich als Verfasser genannt. Nach Otto wäre also dieser Einwurf ganz ohne alle Kraft, allein es ist zu bedenken, daß diese codices und namentlich der argentoratensis jung sind, und darum ihr Zeugniß für die Autorschaft Justin's nicht das größte Gewicht haben kann.

2) Als ganz unbedeutend hat Herr Otto den zweiten Einwurf abgefertigt, daß nämlich keiner der Alten bei Aufzählung der Werke Justin's dieses Briefes gedenke. Allein dieses argumentum ex silentio ist nach meiner

1) Vergl. die prolegomena zu meiner 2. Ausgabe der apostolischen Väter. p. LVIII. sq.

Meinung doch von Bedeutung, denn eine so kräftige, starke, geistreiche Apologie des Christenthums hätte man gewiß nicht versäumt aufzuführen, so wenig man bei Aufzählung der Werke Tertullians seinen apologeticus übergehen, und unter die et cetera subsumiren wird.

3) Zweifelhaft bleibt die Kraft des dritten Einwurfs, daß der Verfasser in c. 11 sich selbst einen Schüler der Apostel nenne, was Justin bekanntlich nicht gewesen sei. Herr Otto behauptet nun, der Ausdruck *ἀποστόλων γενόμενος μαθητὴς* sei nur im weitern Sinne zu nehmen, wie jeder Kirchenvater sich einen Schüler der Apostel nennen könne. Ich möchte dies nicht zugeben. Wenn aber Herr Otto weiterhin anführt, c. 11 und alles Folgende sei unächt, so hebt er damit freilich diesen Einwurf ganz auf, aber nur unter der Voraussetzung, daß diese Anklage der Unächtheit erwiesen werden könne, was sie nicht kann.

4) Man sagt 4., der Verfasser des Briefes nenne wiederholt das Christenthum eine neue Erscheinung, Justin aber habe um die Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben, wo das Christenthum nicht mehr so neu gewesen sei. Der Brief müsse also älter sein. Daß dieser Einwurf keine Kraft habe, geben wir zu, zumal wenn man die Abfassung der epistola ad Diognetum in die frühesten Zeiten Justin's verlegt, wie dies Herr Otto thut.

5) Daß im Briefe selbst cap. 3 und 4 kein Beweis liege, er sei vor der Zerstörung Jerusalems, also vor dem Jahre 70 abgefaßt, das hat Otto überzeugend gezeigt. Uebrigens habe ich das Gleiche schon in den Prolego-

menen zur 2. Auflage der apostolischen Väter, pag. LX. Num. II. zugegeben.

6) Wichtiger ist der Einwurf, Justin halte die heidnischen Götter für Dämonen, also für persönliche böse Geister, der Verfasser des Briefs dagegen identificire die Heidengötter ganz und gar mit ihren Bildern, er wisse nichts von geistigen Wesen, die in diesen Bildern hausen, vielmehr seien ihm die Heidengötter blos Stein, blos Erz u. dergl. Hiegegen bemerkt Otto, Justin rede *οἰκονομικῶς*; wenn zwei Momente zu einem Begriffe gehören (hier zum Begriff Götze die beiden Begriffe Dämon und Bild), so hebe er bald das eine, bald das andere einzeln hervor. So hebe er jetzt im Briefe an Diognet nur das hervor, daß die Heidengötter Bilder seien, während er an andern Orten einen Nachdruck darauf lege, sie seien böse Geister. Allein diese Bemerkung Otto's scheint mir nicht stichhaltig. Der Verfasser unsers Briefes will den Heiden zeigen, warum die Christen die heidnischen Götter nicht ehren. Will er dies thun, so darf er von dem Begriffe des heidnischen Gottes nicht blos ein Moment fassen, weil er den Heiden sonst die Einrede offen gelassen hätte: Du machst aus unsern Göttern etwas anders, als sie sind, und verheimlichst deine volle Ansicht über dieselben. Da nun Justin die Heidengötter für geistige Wesen hielt, so hätte er einem Heiden gegenüber unmöglich blos sagen können: wir ehren eure Götter darum nicht, weil sie nur Stein, Holz oder Metall sind. Dem heil. Justin eine solche Polemik zumuthen, heißt ihm eine Thorheit und Unredlichkeit zugleich unterstellen.

Etwas ganz anders ist es, wenn er in der Unterredung mit dem Juden Trypho hie und da die Götzendiener kurzweg als Bilderanbeter bezeichnet; er stand ja mit Trypho in dieser Beziehung in gar keiner Controverse. Wie aber in unserm Briefe von den Göttern gesprochen wird, so kann es einem gebildeten Heiden gegenüber, dessen Frage gelöst werden soll, nur ein Mann thun, der von den heidnischen Göttern in der That die Ansicht hat, sie seien blos Steine, Holz und Metall. Wer sie dagegen wie Justin für geistige Wesen hält, kann bei solcher Veranlassung, wie sie Diognet durch seine Frage gegeben hat, unmöglich so antworten, wie es in unserm Briefe geschieht. Daß aber auch in dem letztern, an einer Stelle wenigstens, die Götter als geistige Wesen betrachtet werden, hat Otto nicht mit Glück zu zeigen gesucht.

7) Auch einen weitern Einwurf gegen die Autorschaft Justins hat Otto nicht überwunden. Man sagt nämlich, Justin anerkenne das Judenthum mit seinen Sabbatgesetzen, seinen Opfern und seiner Beschneidung als eine göttliche Institution, unser Brief dagegen spreche davon so, als seien dies lauter menschliche Thorheiten, und zwar große Thorheiten. Es ist unrichtig, wenn Otto, um diesem Einwurfe zu begegnen, behauptet, der Brief greife nicht das Judenthum an sich, sondern nur das entstellte Judenthum an. Nein, er erklärt jede Sabbatfeier, jedes Hervorheben eines Tages vor dem andern, jedes Opfer und die Beschneidung an sich für thöricht, nicht blos die ängstliche Sabbatfeier, nicht blos die über das Gesetz hinausgehenden Opfer und dergl.

Unter der von ihm so sehr getadelten *ἀλαζονεία* oder Prahlerei der Juden (cap. 4) versteht er nicht blos ihr unvernünftiges Rühmen über die Beschneidung, sondern das erscheint ihm schon als Prahlerei, daß sie die Beschneidung als Bundeszeichen mit Gott betrachten und Volk Gottes sein wollen. Und ihre getadelte *πολυπραγμοσύνη* besteht nicht blos in dem, womit sie das Gesetz überbieten, sondern alle ihre gesetzlichen Ceremonien, Opfer, Waschungen, Fasten rc. benennt der Verfasser unseres Briefes offenbar mit diesem abschätzenden Titel. Ja wenn er, wie Otto meint, nur das depravirte Judenthum verworfen hätte, so hätte er dem Diognet ganz natürlich die Einrede offen gelassen: warum reformirt ihr das Judenthum nicht? Diognet fragte: warum seid ihr nicht Juden, und legt auf diese Frage das Hauptgewicht; dies will er hauptsächlich wissen, wie aus dem Anfang des 3. Kap. hervorgeht. Darauf hätte Justin nach seinen bekannten Ansichten antworten müssen: das Judenthum ist allerdings göttlich eingesetzt, allein es ist nur eine Uebergangsstufe, und im Judenthum selbst ist eine neue Zeit, die christliche Heilsanstalt verheißen. Statt solcher Antwort aber sagt unser Brief von der Göttlichkeit des Judenthums kein Wort, und bemerkt blos, die Juden seien zwar darin, daß sie nur einen Gott anbeten, vernünftiger als die Heiden, aber in allem Andern seien sie eben so große Thoren. Gewiß, Justin hätte seine Sache sehr schlecht gemacht, wenn er nur so geantwortet hätte; er wäre in der That unehrlich gegen Diognet verfahren. So wie es in unserm Briefe geschieht, konnte nur ein

Mann sprechen und argumentiren, welcher das göttliche Recht des Judenthums ungefähr in gleicher Weise, wie der Brief Barnabä verkannte; [1]) darum kann unser Brief nicht von Justin sein.

Herr Otto will noch zeigen, der Verfasser unsers Briefes habe das alte Testament doch geachtet und auf einige Stellen desselben wenigstens angespielt. Allein diese vestigia sind sehr unsicher, und es ist in der That von Bedeutung, daß im ganzen Briefe kein einziges bestimmtes Citat aus dem alten Testamente vorkommt. Dies stimmt aber ganz gut mit der geringen Ansicht des Verfassers über das Judenthum überein.

8) Von pag. 32 an hat Otto eine Reihe von Einwürfen, welche namentlich Semisch gegen die Autorschaft Justin's vorgebracht hat, auf überzeugende Weise widerlegt. Semisch nämlich wollte in vielen Lehrpunkten eine Verschiedenheit zwischen unserm Brief und dem heil. Justin finden, wo eine solche keineswegs vorhanden ist.

So wollte er z. B. in Kap. 10 des Briefs an Diognet die Behauptung finden, daß die Höllenstrafen nicht ewig seien, und argumentirte nun also: Justin lehret in seinen andern Schriften die Ewigkeit der Höllenstrafen, also kann er nicht Verfasser dieses Briefes sein. Allein schon an einem andern Orte (Quartalschrift 1843, S. 145 Note) machte ich darauf aufmerksam, daß der Brief an Diognet ganz unzweifelhaft und ebenso bestimmt als Justin die Ewigkeit der Höllenstrafen behaupte.

1) Vgl. meine Schrift: das Sendschreiben des Apostels Barnabas rc. S. 178 unten.

Semisch hat offenbar von seinem Wunsche, zwischen unserm Briefe und dem heil. Justin Widersprüche aufzufinden, sich zu weit fortreißen lassen, und darum manches Irrige behauptet, was dargethan zu haben, unter die Verdienste Otto's gehört. Nur in einem Punkte hat hier Otto gegen Semisch Unrecht. Nicht das, daß in unserm Briefe die Lehre vom λόγος σπερματικὸς nicht vorkommt, machte die Justin'sche Autorschaft verdächtig, sondern Semisch bestreitet die letztere darum, weil unser Brief auf einer ganz andern Anschauungsweise der alten Welt ruht, als sie Justin gemäß seiner Lehre vom λόγος σπερματικὸς haben konnte.

9) Daß der Styl der Justin'schen Schriften von dem in unserm Briefe herrschenden sehr verschieden sei, kann auch Otto nicht verkennen, wenn er sich auch alle Mühe gibt, möglichst viele Aehnlichkeiten auch in dieser Beziehung aufzufinden. Uebrigens geben wir gerne zu, daß diese Stylverschiedenheit allein, wenn nicht noch andre Gründe da wären, die Justin-Hypotese nicht zu stürzen vermöchte.

So lange aber die dogmatischen Hauptdifferenzen zwischen Justin und unserm Briefe unbeseitigt dastehen, so lange haben auch die verschiedenen Aehnlichkeiten, welche zwischen einzelnen Aeußerungen unseres Briefs und den ächten Schriften Justin's von Otto im zweiten Kapitel seiner vorliegenden Abhandlung aufgeführt worden sind, keine gehörig beweisende Kraft. Dem H. Otto ist es hier ähnlich gegangen wie dem H. Semisch; wie der letztere zu viele Verschiedenheiten, so hat der erstere zu viele Aehnlichkeiten aufzufinden gesucht, und manches gar wenig Bedeutende wie mit Haaren herbeigezogen.

Im dritten Kapitel sucht Otto zu zeigen, daß der Brief an Diognet ums Jahr 135 nach Christus geschrieben und die erste Schrift des heil. Justin sei. Sein Hauptgrund ist eine vermeintliche Anspielung auf den zweiten jüdischen Krieg, die er in Kap. 5 des Briefes finden will.

Allein was dort gesagt ist, daß die Christen von den Heiden verfolgt und von den Juden wie Fremdlinge bekämpft werden, das weist keineswegs ausschließlich auf den zweiten jüdischen Krieg hin, sondern paßt auch auf die Zeit vor demselben, z. B. darauf, daß ums Jahr 108 Bischof Simeon von Jerusalem durch die Juden denunzirt und so dem Tode überliefert wurde.

Im vierten Kapitel zählt Otto alle Diognete auf, die er finden konnte, z. B. sehr überflüssig einen, der 900 Jahre vor Christi Geburt lebte, und entscheidet sich endlich für die alte Meinung des Jesuiten Halloir, daß unser Brief an den Lehrer des Kaisers Marc Aurel, Namens Diognet, gerichtet sei. Ich gestehe, daß ich dieser Vermuthung gar wenig Werth beilege, und daß mir scheint, Otto habe ihr nur deßwegen so große Ausdehnung und Gewicht gegeben, weil er an ihr eine Empfehlung oder Unterstützung seiner Justin-Hypothese zu haben glauben mochte.

Im fünften und letzten Kapitel endlich will Otto zeigen, daß der Schluß des Briefes von Kapitel 11 an unächt sei. Ich weiß nicht warum er hier verschweigt, daß er selbst früher für die Aechtheit dieses Theils aufgetreten sei (de Justini martyris scriptis etc. pag. 58); übrigens habe auch ich Bedenken gegen die Aechtheit dieses Stücks (S. prolegomena zur 2ten Ausgabe der apostolischen Väter pag. LXI.),

und stimme trotz der scharfen Bemerkung Reithmayer's [1]) in diesem Punkte lieber mit H. Otto überein, der sich durch seine Ausgabe der Werke des heil. Justin auch um den Brief an Diognet und die Textberichtigung und Erklärung desselben wohl verdient gemacht hat. Wir schließen mit einem schon früher ausgesprochenen Wunsche, H. Otto möge auch die apologetischen Schriften des Athenagoras, Tatian, Theophilus und Hermias herausgeben, und so das corpus apologetarum saeculi secundi vollständig machen.

Hefele.

3.

Bonifacius der Apostel der Deutschen. Nach seinem Leben und Wirken geschildert von J. Ch. A. Seiters, katholischem Pfarrer in Göttingen. Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann. 1845. 578 S. Pr. 3 fl. 30 kr.

Das Leben des heiligen Bonifacius von Seiters ist eine zeitgemäße Erscheinung. Zeitgemäß, insofern in vielfachem Betrachte unsre Zeit mit derjenigen verglichen werden kann, in welcher der Heilige in Deutschland erschien. Denn jetzt werden jene Güter und Segnungen, welche im Gefolge des Christenthums über die deutsche Nation sich ausgossen, auf's

---

1) In seiner Recension der Schrift über den heil. Justin von Semisch sagt er: „Die Meinung, als seien die §§. 11 und 12 von den Worten an, ταῦτα ὁμιλῶ (Reithmayer wollte wohl schreiben οὐ ξένα ὁμιλῶ) eine Zuthat von fremder Hand, muß Referent als reine Fiktion eines Aristarchus, der sich nur genügt, wenn er etwas expungiren kann, mit Entschiedenheit von der Hand weisen." Münchner Archiv für theol. Literatur. I. Jahrgang, 1842. S. 332.

Neue in Frage gestellt. Höchstens sagt man noch, wie der Hegelianer König bei Gelegenheit der Einweihung des Bonifacius-Denkmals in Fulda, „damals hieß christianisiren civilisiren." Die Bildung der Gegenwart aber habe die christliche bei weitem überflügelt — und also auch das Christenthum sich überlebt. Der Unterschied zwischen damals und jetzt besteht nur darin, daß ein Unglaube, der von dem Glauben abfällt, nur um so hartnäckiger, verstockter und verboster sich zeigt. — Wie damals die deutsche Nation, als eine großentheils noch heidnische isolirt war und beschränkt auf sich, fern von dem Bewußtsein jenes heiligen Völkerbandes, welches durch Christus die Nationen der Erde umschlingt, und getrennt von dem Mittelpunkte der Kirche, den ihr Gründer in die Mitte der Zeiten hereingestellt hat als das allein Unveränderliche unter lauter Veränderlichem, also gilt es Tausenden heute als höchstes Ideal, ein deutsches Volk unabhängig von der Tradition aller Jahrhunderte, bloß von seiner eigenen Fülle lebend, und von seinem eigenen Inhalte zehrend, heraufzubeschwören aus der Vergangenheit, da unsere Väter in dem feierlichen Dunkel der Haine — „in dem großen Dome der freien Natur" — ihre Götter ehrten. Zeitgemäß ist dieses Buch aber auch insofern, als Manche unter den deutschen Clerikern unserer Tage mit dem Wunsche sich trugen, das Leben des heiligen Bonifacius zu schreiben. Herr Seiters, der katholische Pfarrer in Göttingen, ist ihnen zuvorgekommen — und er hat sich auf die Höhe seiner Aufgabe zu stellen gewußt. Wir begrüßen in seiner Arbeit ein Buch, das den gerechten Anforderungen der Wissenschaft entspricht. Die ganze einschlägige Literatur ist von dem Verfasser benützt und beherrscht worden. Neben der vollständigen

Kenntniß der Quellen für das Leben unseres Heiligen geht eine klare Anschauung und Durchdringung des geschichtlichen Bodens, auf welchem sich das Leben des Heiligen bewegt, eine Kenntniß der Volkszustände, und der vorausgehenden Geschichte jener Gegenden und Volksstämme, unter denen der Heilige seine weitgreifende Wirksamkeit entfaltete. Beständige Beziehungen der damaligen Zeit auf die Gegenwart flicht der Verfasser ein, und hebt hervor, wie gar verschieden die Wirkungsweise und die Erfolge unsres Heiligen von modernen Anschauungen und Bestrebungen sei. — Mancher Leser des Buches dürfte der Ansicht sein, daß hiedurch der Fluß der geschichtlichen Darstellung zu oft und in zu lang gedehnten Perioden unterbrochen werde. Wir glauben im Allgemeinen, daß es ganz auf die Form, auf die Art und Weise ankomme, in der solche Episoden angebracht werden. Sie können höchst langweilig, störend und unerquicklich, sie können aber auch höchst anziehend, geistnährend und geisterregend sein, wenn sie sich auch noch so oft wiederholen. Nur werden dann auch Leser erfordert, die vom Geiste nicht verlassen sind, und die Geschichte nicht zur Unterhaltung lesen, darum auch nicht alle Zwischenbemerkungen beseitigt wünschen, welche der Befriedigung ihrer Neugierde hindernd und aufschiebend in den Weg treten. Jeder Gedanke ist nämlich, innerlich mit Kraft und Leben geboren, und mit Fleisch und Blut, das heißt, mit der entsprechenden äußern Form ausgestattet — der Ausfluß des lebendigen und belebenden Geistes — und ist er anders tief und wahr, so muß er eine innere Erregung und gewisse innerliche Sättigung in dem Geiste des Lesers hervorrufen, wenn er sich auch noch so oft wiederholen sollte.

Leider fließen die Quellen für die Geschichte des Apostels der Deutschen spärlich. Die eigenen Briefe des Heiligen, einen so unschätzbaren Werth sie auch haben, lassen für die Kunde seines Lebens und Wirkens bedeutende Lücken. Viele derselben sind verloren gegangen, und die erhaltenen warten immer noch auf eine correkte Ausgabe, welche Seiters bei Abfassung seines Werkes oft schmerzlich vermißt zu haben versichert. Er glaubt, daß in England noch Briefe des Heiligen gefunden werden dürften. Zuerst theilte Baronius in den Annalen — T. IX. Moguntiae 1601 — eine Sammlung von 72 Briefen mit. Er sagt p. 15: „quarum duo nacti sumus exemplaria; alterum Romae in bibliotheca S. Mariae super Minervam vetustissimum, sed nonnihil mendosum; alterum Antonii Augustini diligentia perpurgatum.“ Diese Manuscripte sind bis jetzt nicht wieder zum Vorschein gekommen. Dann folgt die deutsche Ausgabe von Letzner — Erfurt 1603 — 70 Briefe in willkührlicher Reihenfolge und ohne alle Kritik. Sodann folgt die Ausgabe des Serarius mit Anmerkungen, zugleich mit der vita S. Livini und vita S. Bonifacii Martyris. Sie enthält 171 Briefe ohne chronologische Ordnung und Kritik. Der Ausgabe lagen 2 Handschriften zu Grunde, eine Wiener, die 117, und eine Ingolstädter, die 78 Briefe enthält. Dazu kamen noch 2 Briefe aus Baronius. Die bekannteste ist die Ausgabe von Würdtwein mit dem Titel: Epistolae S. Bonifacii Archiep. Mog. et Martyris, ordine chronologico dispositae, notis et variantibus illustratae a Steph. Alex. Würdtwein episc. Heliopol. Suffraganeo Wormatiensi. — Mogunt. 1789. Sie enthält 169 Briefe, und sonstige Aktenstücke. Wäre sie innerlich so vollendet, als ihre äußere Ausstattung trefflich ist, so ließe sie wenig zu wünschen

übrig. Ihr Hauptverdienst ist die chronologische Anordnung. Eine von Pertz längst verheißene Ausgabe — Monum. Germ. T. II. p. 331 — ist leider bis jetzt noch nicht erschienen. Daß dem H. Seiters die neue zu London i. J. 1844 von Giles in 2 Bänden besorgte Ausgabe der Briefe des h. Bonifacius nicht bekannt war, ist kein großer Verlust, ja wohl nahezu gar kein Verlust zu nennen

Die vorhandenen Handschriften der Briefe reducirt Seiters auf die Wiener und Mainzer-Ingolstädter, welche beide nur für eine zu rechnen, und eine Karlsruher — nebst den zwei des Baronius und einer noch unedirten Venetianer Handschrift. Der Verfasser führt sechs Biographien des Heiligen an, wovon indeß nur die erste und letzte von besonderer Bedeutung sind. Die bekannteste ist die von Willibald. Der Verfasser vindicirt dem Patrone der Eichstädter Diözese deren Urheberschaft, mit, wie uns scheint, siegreichen Gründen gegen jene, welche einen Presbyter Willibald als Verfasser vermuthen. Schade, daß diese Biographie zu kurz, und namentlich über die späteste Zeit des Heiligen unvollständig ist. Die letzte ist die Biographie des Mönches Othlo im 11. Jahrhundert.

Bonifacius ist nach Seiters im Jahre 680 von angesehenen Eltern zu Cirton in Devonshire, etwa 6 Meilen von Exeter geboren. Von seinen Eltern wurde er schon in seinem siebenten Jahre in das Kloster Adescancastre gebracht; später ging er in das Kloster Nhutscelle. Er erwarb sich ebenso sehr durch seine Gelehrsamkeit als seine Frömmigkeit in Kurzem ein großes Ansehen. Beweis davon ist, daß er in Angelegenheit einer Synode von dem Könige Ina an den Erzbischof Berctwald von Canterbury gesandt wurde. Doch

frühe erglühete in seiner edlen für die Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden begeisterten Seele der feurige Wunsch, Missionär bei den Deutschen zu werden, von denen ja auch seine eigene, die angelsächsische Nation abstammte. Zuerst ging er, wie bekannt, nach Friesland, wo er 2 Jahre weilte, ohne viel wirken zu können. Die politischen Antipathien des mit dem Hausmeister Karl Martel kriegführenden Königs Ratbod hinderten die Ausbreitung des Christenthums, der Heilige kehrte nach England zurück, und wurde dort zum Abte gewählt. Er lehnte jedoch diese Würde mit Erlaubniß seines Bischofes ab, verweilte nur kurze Zeit in seinem Kloster, und wagte dann aufs Neue eine Mission unter den Deutschen. Zuvor holte er sich jedoch Erlaubniß und Segen hiezu in jener Stadt, von wo aus einst der Mönch Augustin zu den Angelsachsen als ihr Apostel gesendet worden war. Freundlich wurde er von Gregor II. aufgenommen, und mit Empfehlungsschreiben an Clerus und Volk der Deutschen ausgerüstet. Er reiste über Bayern nach Thüringen. Die Resultate der ersten Jahre seiner Missionsthätigkeit scheinen nicht bedeutend. Auch scheint der Heilige in einer ziemlich gedrückten Stimmung gewesen zu sein, wie aus den klagenden Briefen an seine Freunde in England, die in dieser Periode geschrieben wurden, hervorgeht. Die spätern Briefe machen einen viel erhebendern Eindruck auf den Leser; ja selbst in stylistischer Beziehung sind sie viel kräftiger abgefaßt; dies dürfte zum Beweise dienen, daß, wenn das innere Leben der Heiligung wächst, überhaupt die Geisteskraft nach allen Seiten hin sich mehre. Merkwürdig ist, daß von unserm Heiligen kein einziges Wunder während der ganzen Zeit seiner Wirksamkeit erzählt wird;

die wunderscheuen Deutschen jetziger Generation, dächten wir, sollten deßwegen zu Bonifacius eine besondere Zuneigung fühlen. Aber leider — er ist von Rom gesendet. Und diese Sendung ist in ihren Augen eine unverzeihliche Sünde, die sich der Heilige zu Schulden kommen ließ. Die deutsche Nation, meinen Manche, wäre heut zu Tage eine ganz andere, sie würde zweifelsohne die erste Rolle unter den Völkern der Erde spielen, wenn das römisch-christliche Heidenthum sie nicht von Anfang an in ihrem innersten Lebensmarke verwundet hätte. Schon die berühmten Magdeburger Centuriatoren ergossen sich darum in Lästerungen gegen den Apostel Deutschlands und suchten sogar die Reinheit seines Wandels mit dem Geifer der grundlosesten Verdächtigung zu besudeln. Der Heilige schreibt an Nonnen in England, und beruft deren zur Begründung und Befestigung seines Werkes in Deutschland. Darüber sagen die Magdeburger: traxit etiam secum ex Anglia mulierum gregem . . . ut ubique locorum suas inveniret amicas, cum ultro citroque ambularet. Ad quas cum scribit, plerumque se peccatorem fatetur, conscius forte sibi sanctae cum illis consuetudinis. — Illae vero rescribentes commendant eum ab eruditione et castitate. So auffallend solche Verunglimpfung gegenüber dem Apostel Deutschlands, dem größten Wohlthäter der deutschen Nation durch alle Jahrhunderte herab, erscheinen mag, so dürfte man dieselbe einigermaßen erklärlich finden, wenn man einen Blick in jene geheimnißvollen Zustände wirft, welche die Reformation unmittelbar nach ihrem Auftreten in allen Gebieten des Lebens geschaffen, und welche jüngst Döllinger vor den Blicken seiner erstaunten Leser aufgerollt hat.

Bonifacius ging von Thüringen, auf die Kunde von dem Tode des Königs Ratbod, nach Friesland, wo er 3 Jahre bei Wilibrord verweilte. Vergebens suchte ihn dieser zurückzuhalten. Nach Thüringen zurückgekehrt, gründete er unter Andern Hamelburg. Seiters sucht zu beweisen, daß dieser Ort im heutigen Franken liege.

Während seines zweitens Aufenthaltes in Rom legte er das bekannte Glaubensbekenntniß ab, und gelobte als neugeweihter Bischof dem apostolischen Stuhle Treue. Auf der Rückreise kam er zu Karl Martel, und erfreute sich von jetzt an des Schutzes dieses mächtigen Herrn, wodurch seine Thätigkeit viel gesicherter wurde. In diese Zeit fällt die bekannte Fällung der Donnereiche. Der Glaube der umwohnenden Hessen an die Macht ihrer Götter muß indeß schon tief erschüttert gewesen sein, da der Heilige mit seinen Gefährten es wagen durfte, die Axt zu schwingen gegen ihr Heiligthum. Diese That ist eine der erhebendsten in seinem Leben. Der Glaubensbote erhebt voll Begeisterung und in der Kraft Gottes seine Axt. Schlag folgt auf Schlag. Es seufzet und erdröhnet der gewaltige Baum. Es erzürnet und erzittert sein Wipfel. Unten steht staunend und lautlos das Volk. Zorn und Schrecken, Hoffnung und Verwunderung liegt in seinen Zügen. Da stürzt von stolzer Höhe die mächtige Eiche. Es stürzt der Donnergott vor dem Christengotte. Aus dem Holze der gespaltenen Eiche wird die erste christliche Kapelle in diesen Gegenden gebaut. Bonifacius hatte übrigens nicht blos gegen das Heidenthum, sondern auch gegen ein verkommenes, zerfallenes, mit Heidenthum vermischtes Christenthum zu kämpfen. Um seiner Wirksamkeit eine nachhaltige Dauer zu geben, gründete er Mönchs-

und Frauenklöster. Seine später berühmt gewordenen Mitarbeiter und viele Nonnen kamen zu ihm aus England herüber. Von Gregor III. erhält er das Pallium — wird Erzbischof ohne bestimmten Sitz — stiftet als Vorposten gegen die Sachsen die Kirche von Erfurt. Vergebens sucht der Heilige bei den Sachsen sich Eingang zu verschaffen. Politische Antipathien, ihre Feindschaft mit den Franken machten sie zu Feinden des Christenthums. Erst mußte Karl der Große mit dem Schwerte sie bändigen, ehe sie ihren stolzen Nacken unter das Joch Christi beugten. Zwar trug der Heilige diese seine Stammesgenossen immer in seinem Herzen, und rief seine Freunde in England dringend auf, ihn hiebei mit ihren Gebeten zu unterstützen.

Nachdem Bonifacius zum dritten Male nach Rom gekommen war, und dort beinahe ein Jahr verweilt hatte, wurde er mit umfassenden Sendschreiben an den Clerus und die Völker Germaniens entlassen. Es folgte die bekannte kirchliche Eintheilung Bayerns in die Bisthümer Salzburg mit dem Bischofe Johannes, Freisingen mit dem Bischofe Erembrecht, Regensburg mit Goibald, und Passau mit Vivilo. Von nun an — 742 — bis zu Ende des 8. Jahrhunderts — erblühte in Bayern ein kräftiges kirchliches Leben. Ungemein viele Klöster wurden gestiftet, der Kirche die reichsten Schenkungen gemacht; Glieder der vornehmsten Stände zogen sich aus der Welt in die Einsamkeit zurück.

Auch Mitteldeutschland erhielt jetzt seine festgegründete kirchliche Eintheilung. Es sind die Bisthümer: Erfurt, Buraburg und Würzburg, welche gegründet, und von Rom aus bestätigt wurden. Bekannt ist, daß man in der Bestätigungsurkunde statt Erfurt, Eichstädt lesen wollte. Seiters weist

nach, daß Erfurt wirklich ein Bischofssitz war. Aber die Einfälle der Sachsen — schon zu Lebzeiten des Heiligen, vernichteten die Stadt und auch das Bisthum. Später aber wurde durch die Christianisirung der Sachsen und Slaven, und durch die Gründung von Halberstadt und Magdeburg das Bisthum Erfurt überflüssig. Buraburg, ein kleines Bergstädtchen bei Fritzlar — ging gleichfalls in Kurzem ein. Die Einwohner zogen sich großentheils nach Fritzlar. Dahin wurde auch das Bisthum verlegt, Witta war erster Bischof.[1]) Daß Würzburg von Bonifacius gegründet, und Burchard dessen erster Bischof gewesen, wird nicht bestritten. Dagegen wird Eichstädt, obwohl von Bonifacius gegründet, in der päpstlichen Bestätigungsurkunde nicht aufgeführt, weil Willibald wohl zum Bischofe geweiht, Eichstädt aber damals noch eine Einöde war. Erst später legte der Ort sich um das Kloster an.

Nach Karl Martel's Tode, unter Papst Zacharias, folgen die großen Concilien. Seiters läßt unentschieden, wo das sogenannte concilium germanicum gehalten wurde, und sucht nur Binterim's Annahme zu widerlegen, der es nach Frankfurt verlegt. Dann folgte das Concil zu Liftinä.

Als Legat für Gallien und Germanien hält der Heilige das erste gallisch-germanische Concil in Soissons. Hier kamen besonders die berüchtigten Irrlehren des Adelbert und Clemens zur Sprache, die unserm Heiligen so vielfach in den

1) Dies Bisthum ging jedoch in Bälde, zu Karls des Großen Zeit, nachdem nämlich das Bisthum Paderborn gegründet war, wieder ein. Diesem sächsischen Bisthum Paderborn wurde jetzt das sächsische Hessen zugewiesen, das fränkische Hessen dagegen (Bisthum Fritzlar) mit der Metropole Mainz vereinigt.

Weg getreten sind, und in der Kirchengeschichte eine traurige Berühmtheit erlangt haben.

Bonifacius sollte zuerst Erzbischof von Köln werden. Eine Parthei hintertrieb es. Da aber eben Gewilieb — weil er hinterlistiger Weise im Kampfe gegen die Sachsen den Mörder seines Vaters getödtet hatte, so wie wegen seines unklerikalischen Wandels — abgesetzt wurde, so wurde der Heilige dessen Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Mainz. Von besonderer Wichtigkeit in seinem Leben ist noch die auf Befehl des Papstes von Bonifacius vollzogene Salbung Pipin's zum Könige. Ein einseitig aufgefaßtes Princip der Legitimität — die Jansenisten in ihrem tiefen Hasse gegen Rom suchten diese Geschichte stets auszubeuten — schiebt sowohl dem Papste als unserm Heiligen wegen ihres Verfahrens in dieser Angelegenheit selbstsüchtige Beweggründe zu. Vorab war unser Heiliger nur Vollstrecker päpstlicher Befehle. Er rieth dem Pipin zur Annahme der Krone weder zu noch ab. Darauf aber muß großer Nachdruck gelegt werden, daß der einstimmige Wunsch und Wille der Großen des Reichs Pipin zum Throne erhob. Die Darstellung Seiters läßt alle Besorgniß schwinden, als wäre von Seiten der Kirche gefehlt worden. In dem gewaltigen Flusse des Lebens ist das starre Princip der Legitimität nie durchgeführt worden; wollte man es durchführen, so müßten fast alle Fürsten ihre Kronen niederlegen.

Im Uebrigen verweisen wir auf das Werk des H. Seiters selbst, und schließen mit der Bemerkung, daß seine Arbeit der kirchenhistorischen Literatur unserer Zeit in der That zur Ehre gereicht und ein schönes Denkmal zu Ehren des großen Apostels der Deutschen ist.

Die Ausstattung ist sehr schön, wie das von der trefflichen Verlagshandlung (Kirchheim, Schott und Thielmann in Mainz) nicht anders zu erwarten ist.

Dr. Gams.

4.

Die Aufhebung des Jesuiten-Ordens. Eine Beleuchtung der alten und neuen Anklagen wider denselben. Von Dr. **Kaspar Riffel.** Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann, 1845. VIII. u. 335 S. Pr. 1 fl. 30 kr.

Als der Stifter des großen vielangefochtenen Jesuitenordens, Ignatius von Loyola, auf seiner Reise von Siena nach Rom in eine zerfallene Kapelle eingetreten, um hier seine Andacht zu verrichten; da sah er in einer Entzückung, wie ihn Gott Vater seinem mit dem schweren Kreuze beladenen Sohne empfehle, und wie dieser ihn huldreich mit den Worten tröste: „zu Rom will ich dir gnädig sein, propitius tibi ero.“ Wenn nun unter Beziehung auf diese Vision der große französische Kanzelredner, Bourdaloue in seiner trefflichen Rede auf Loyola Christus also zu Ignatius sprechen läßt: „Alles wird dir widerstehen, die Hölle und die Erde, die Weisheit der Diplomaten, die Leidenschaft der Interessirten, der Eifer der Einen, die Bosheit der Andern, man wird dich zurückstoßen, man wird dich anklagen, man wird dich verdammen, aber ich werde mit dir sein;“ so gibt die Geschichte den besten Commentar dazu, wie buchstäblich das in der Vision Geschaute an Ignatius und seiner Gesellschaft in Erfüllung gegangen ist, und wie, falls die verwichene Zeit noch eine gute Seite

an dem Jesuitenorden übrig gelassen, die Gegenwart mit aller Sorgfalt dahin strebt, diese Nachlässigkeit zu suppliren. Unsere Zeit, insoweit sie dem festeren und innigeren Anschließen an die Kirche und ihre Institutionen abhold ist, geht offenbar mit revolutionären und communistischen Elementen schwanger; eben so offenbar geht der Auflösungsprozeß des Protestantismus trotz der äußerlich angewandten Prohibitivmittel immer weiter vor sich, und aus dieser Thatsache heraus läßt es sich begreifen, warum es sich unsere Gegenwart zur Aufgabe gemacht zu haben scheint, mit aller Kraft und Heftigkeit gegen den Jesuitenorden als das stets feste Bollwerk der Kirche gegen den Protestantismus, und im Politischen gegen den falschen Liberalismus, zu Felde zu ziehen. Da der Kampf gegen den Jesuitenorden gegenwärtig mit solcher Heftigkeit und mit Aufbietung aller Mittel der Lüge und Verleumdung geführt wird, da zudem der angebliche Kampf gegen die Jesuiten nur der Deckmantel des Kampfes gegen die katholische Kirche und das positive Christenthum überhaupt ist; so kann es nur höchst erwünscht sein, wenn anerkannte Gelehrte dieser Jesuitenhatz und diesem wilden Lärmblasen näher auf den Leib gehen, das katholische Volk über die Bedeutung des Kampfes in unsern Tagen unterrichten, und ihm Mittel an die Hand geben, aus der zahllosen Masse von Lügen und Verdächtigungen den richtigen Ausweg zu finden; dieß aber hat Herr Dr. Riffel in sehr anerkennenswerther Weise gethan. Sein Buch zerfällt nach vorausgeschickter Einleitung in drei Kapitel. Das erste führt uns die Zeit unmittelbar vor Aufhebung des Jesuitenordens und den Charakter seiner Feinde vor Augen; das zweite bespricht die Aufhebung des Jesuitenordens selber, und im

dritten werden die Hauptanklagen beleuchtet. Diese Anordnung des Stoffes finden wir ganz natürlich und sachgemäß; wie die Aufhebung des Jesuitenordens nicht unerwartet wie ein Blitz von heiterm Himmel kam, sondern längst vorbereitet wurde; so würden wir die Aufhebung nie als motivirt begreifen, wollten wir dieses Factum rein für sich betrachten, ohne Rücksicht zu nehmen auf die religiösen und politischen Verhältnisse, welche der Aufhebung vorher gingen und mit ihr in einem causalen Zusammenhange stehen. Der hier nahe liegenden Gefahr, zu weit auszuholen, ist der Herr Verfasser, einiges Wenige etwa abgerechnet, glücklich entgangen. Zuerst zeigt Dr. Riffel die Stammverwandtschaft zwischen der kirchlichen Revolution und der politischen, wie namentlich Anarchie und Absolutismus Früchte ersterer sind. Mag diese Behauptung in den Ohren der Verehrer der s. g. Reformatoren des 16. Jahrhunderts hart klingen, sie ist nicht aus der Luft gegriffen, sondern durch die Geschichte begründet; schon hier zeigt sich übrigens, wie der Herr Verfasser unpartheiisch ist, insofern er die eingetretene bürgerliche Umwälzung als eine unausbleibliche Folge der Lehren und Thaten der Reformatoren darstellt, aber auch zugleich behauptet, daß sie nicht in Luther's Absicht gelegen sei. Sofort wird gezeigt, warum der durch den Protestantismus erzeugte Unglauben zuerst in England sein Haupt erhob, wie die englischen Gelehrten das protestantische Princip nur consequent verfolgend beim reinsten Atheismus ankamen, und diese ihre traurige Errungenschaft nach Frankreich überpflanzten. Denn hier war, wie treffend und klar nachgewiesen wird, eine große Empfänglichkeit; die im Innern sich vorbereitenden Umwälzungen und die große Unsittlichkeit namentlich

von Oben herab hatten der Irreligiosität Thor und Thüre geöffnet. Die Rotte schamloser Wüstlinge, die Secte der Freidenker und Atheisten hatten Staat und Kirche nicht ohne Erfolg angegriffen, die französische Literatur hatte die Saat des Unglaubens, des Communismus und der Anarchie auf jegliche Weise genährt und zur Reife herangezogen, und wir finden es nun begreiflich, wie man nothwendig daran denken mußte, den Jesuitenorden aufzuheben. Eben diese Aufhebung bildet den Inhalt des zweiten Kapitels.

Wenn hier der Herr Verfasser sogleich den von ihm wohlbegründeten Satz ausspricht: „es wäre eine beklagenswerthe Kurzsichtigkeit oder Selbsttäuschung, wenn noch heut zu Tage Jemand im Ernste behaupten wollte, der Vernichtungsplan der französischen Philosophen sei allein gegen die katholische Kirche gerichtet gewesen," und nicht überhaupt gegen das Christenthum; so stimmen wir ihm vollkommen bei, wie wir auch die Behauptung, die noch heute und immer wieder in „Kammern" und in antijesuitischen Broschüren ausgesprochen wird, daß der Kampf gegen die Jesuiten nicht ein Kampf gegen das Christenthum oder die katholische Kirche sei, nur für eine nicht eben feine Finte zu halten allen Grund haben. Herr Riffel zeigt weiterhin, mit welchen schmählichen Mitteln man namentlich in Frankreich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die Geistlichkeit überhaupt, den Jesuitenorden aber insbesondere in der öffentlichen Achtung herabzusetzen suchte, und erzählt hierauf im Einzelnen, wie die Aufhebung des Ordens in Portugal, Frankreich, Spanien, Neapel und Sicilien vor sich ging, und welche verruchte Mittel hier in Anwendung kamen rc. Die drei Minister, Pombal, Choiseul und Aranda erscheinen uns als ein giftiges

Trifolium. Die diesem Triumvirat Affiliirten ließen es an sich auch nicht fehlen. Daß das Aufhebungsbreve des Papstes Clemens XIV. etwas genauer besprochen wird, versteht sich von selbst; mag nun Ganganelli nach dem Zeugniß der Geschichte aus Feigheit oder falschen Rücksichten sich zu diesem form- und rechtslosen Gewaltschritt entschlossen haben, eine Unehrlichkeit ist's immerhin, wenn die Jesuitenfeinde das Urtheil dieses einen Papstes als den Ausspruch des Papstthumes premiren, dagegen mit keiner Sylbe erwähnen, daß der Jesuitenorden vom Concilium Tridentinum, von mehr als 20 Päpsten, von den Bischöfen Frankreichs, Spaniens, Amerikas ꝛc. bestätigt und auf die ausgezeichnetste Weise anerkannt worden ist, sowie daß er seit seiner Wiederherstellung im Jahr 1814 sich bereits so sehr erholt hat, daß er gegenwärtig aus wenigstens 4000 Mitgliedern mit 70,000 Zöglingen besteht, was gewiß ein starkes Zeugniß einer Seits für seine Verträglichkeit mit dem Wohle der Völker, anderer Seits wider die dem Orden gemachten Anschuldigungen ist. Diese Hauptanklagen werden übrigens im dritten Kapitel beleuchtet.

Wer weiß, daß die Zahl der gegen den Jesuitenorden erhobenen Anklagen Legion ist, indem die alten nie aufgegeben und tagtäglich neue erfunden werden; der wird es begreiflich finden, daß der Herr Verfasser nicht auf jede auch noch so kleine Anklage eingehen, sondern nur die Hauptanklagen berücksichtigen konnte. Dieß that er übrigens in trefflicher Weise. Man macht sich zwar von dem Jesuitenorden die Vorstellung, als sei er eine ganz geheime Gesellschaft, unmöglich zu einem religiösen Zweck gegründet, sondern das Ziel anstrebend, die Welt-

herrschaft an sich zu reißen. Es ist nun nicht zu läugnen, daß es bei der ausschließlich weltlichen Richtung unserer Zeit für Viele unmöglich ist, sich zur Anerkennung eines aus blos religiösen Beweggründen und zu religiösen Zwecken gegründeten Vereins zu erheben; ebenso muß der Jesuitenorden mit seinen Statuten Jedem, der sich nicht die Mühe gibt, denselben näher kennen zu lernen, als etwas ganz Geheimes erscheinen; allein für den Orden selber kann dieß doch sicherlich keinen Vorwurf begründen. Daß nun aber dieser Orden mit seinen Statuten nicht ein geheimes, in sich unsittliches Institut sei, zeigt unter Anderm Dr. Riffel auch dadurch, daß er die Grundzüge des Jesuitenordens darlegt und insbesondere die angegriffenen oder absichtlich verdrehten Punkte in's gehörige Licht setzt, dann, wie schon bemerkt, die mehr allgemeinen Beschuldigungen und angeblichen Hauptverbrechen auf ihre Grundlosigkeit zurückführt. Man mag freilich hie und da eine mehr in's Detail eingehende Erörterung z. B. über die privata oder secreta monita, über das Unterrichtswesen der Jesuiten &c. wünschen; allein dieses würde dem Plane der Schrift, die besonders auch für das Volk bestimmt ist, nicht conveniren, und zudem hat der Herr Verfasser dem Leser immerhin so viele und gute Waffen an die Hand gegeben, daß er mit ihnen leicht alle Angriffe zurückschlagen kann; auch ist es nicht nothwendig, manche von protestantischen Gelehrten ausgegangene Behauptungen zur Ehrenrettung des Jesuitenordens, als an sich ganz und gar unverdächtig, noch in longum et latum zu beweisen. Die Sprache des Herrn Verfassers anlangend, so ist die Diction eine fließende, gefällige, auch dem Volke, mit ganz wenigen Ausnahmen verständliche, kräftige aber

nicht heftige; es ist wahr, Dr. Riffel nennt die Sache beim rechten Namen, bewegt sich dabei aber ganz innerhalb der Grenzen der Mäßigung im Ausdrucke.

5.

Die Psalmen der Urschrift gemäß metrisch übersetzt und erklärt von J. G. Vaihinger. Stuttgart und Tübingen, J. G. Cotta'scher Verlag. 1845. Pr. fl. 5. 15 kr.

Die vorliegende Bearbeitung der Psalmen ist von ihrem Herrn Verfasser selbst, der bereits durch mehrere Schriften, namentlich eine Uebersetzung und Erklärung des Buches Job rühmlich bekannt ist, einiger Maaßen charakterisirt worden, und wir können unser Urtheil über sie füglich an das seinige anknüpfen, nur darf dasselbe des gestatteten kleinen Raumes wegen nicht so eingänglich und umfassend werden, als er seine Arbeit beurtheilt wünscht.

Die Vorrede legt hauptsächlich darauf Gewicht, daß die Psalmen hier „das erstemal in einer durchaus getreuen, nirgends umschreibenden, und überall wo möglich selbst die Stellung der hebräischen Wörter festhaltenden metrischen Uebersetzung, also in demselben rhythmischen Gewande, welches die hebräische Urschrift an sich trägt, erscheinen" (S. I.). Der jambische Fuß sei dem freien hebräischen Rhythmus am angemessensten und daher überall angewendet worden, nur drei Stücke (der erste Theil von Ps. 11, der zweite von Ps. 19 und Ps. 29) haben demselben durchaus widerstrebt (S. II.); die Uebersetzung werde man wohl gelungen und fließend finden.

Es ist zwar, um mit Letzterem zu beginnen, das Sylbenmaaß nicht immer ganz gut eingehalten und kommen mitunter auch Härten vor, wie Ps. 11, 6: Feu'r, Schwefel und Glutwind ist seines Bechers Theil, oder Ps. 17, 7: O zeichne Deine Gnade aus Du Helfer der Schutzsucher, oder Ps. 20, 8: Wir aber rühmen uns Jehovah's, unseres Gottes, Namen; aber im Ganzen muß die Uebersetzung doch als eine fließende und angenehm in's Gehör fallende bezeichnet und dieß um so mehr an ihr gelobt werden, als dabei gar manche nicht unbedeutende Schwierigkeiten zu überwinden waren. Daß übrigens von all den vielen Psalmen nur gerade jene drei Stücke dem jambischen Fuße nach Inhalt und Form durchaus widerstrebt haben sollen, vermag Referent nicht recht zu begreifen. Wenn z. B. Ps. 11, 1 übersetzt wird:

„Bei Jehovah such' ich Schutz!
Wie sagt ihr zu meiner Seele:
Flieht zu euerm Berge, Vögel!"

so hätte dafür ebenso leicht mit Jamben gesagt werden können:

Ich suche bei Jehova Schutz!
Wie sagt ihr denn zu meiner Seele:
Zu euerm Berge fliehet, Vögel!

Gleich im fogenden Verse mußte sogar כִּי unübersetzt bleiben, damit nicht Jamben, sondern Trochäen zum Vorschein kommen. Diese Auslassung der Causalpartikel zeigt zugleich nebenbei, daß das „durchaus getreu" nicht im allerstrengsten Sinne gemeint sei, so wie auch z. B. das „nirgends umschreibend" nicht mehr gilt, wenn: זאת הָיְתָה לִּי mit: „Hier ist's, was mir zum Eigenthum geworden" übersetzt wird (Ps. 119, 56). Daß für die Uebersetzung keine Vorarbeit

habe benützt werden können (S. X.), gilt nicht ohne Einschränkung; denn von Ewald z. B. hat manche Psalmen jambisch übersetzt und konnte benützt werden, und manche Stellen lassen auch nicht zweifeln, daß er wirklich benützt worden sei. Dieß soll übrigens ja nicht als Tadel gesagt sein, das Gegentheil würde vielmehr Tadel verdienen.

Ueber die der Uebersetzung beigegebene Erklärung sagt die Vorrede, es sei in derselben „eine Menge schwieriger Stellen neu aufgefaßt, und die wissenschaftliche Erklärung wesentlich gefördert worden" (S. X.). — Ohne dieser rühmenden Aussage zu nahe treten zu wollen, erlaubt sich Referent nur zu bemerken, daß neue Auffassungen schwieriger Stellen nicht immer auch wesentliche Förderungen ihres Verständnisses sind. Er ist allerdings überzeugt, daß Herr V. manche seiner Erklärungen bei schwierigen Stellen nicht von Vorgängern entlehnt hat, aber es sind allem Anscheine nach aus der Unzahl von Psalmenerklärungen nur verhältnißmäßig wenige in neuester Zeit auf dem Gebiet des Protestantismus entstandene benützt und von älteren nicht einmal die bekannteren Sammlungen wie Biblia Magna, Critici sacri, Poli synopsis, Cursus completus etc. eingesehen worden, wo manche Erklärungen sich finden, auf die auch neuere Ausleger wieder in selbstständiger Weise gekommen sind, aber Unrecht haben, wenn sie dieselben für neu ausgeben. Uebrigens ist nicht immer ersichtlich, welche Erklärungen Herr V. für neu ansieht oder angesehen wissen will, denn er macht nicht ausdrücklich darauf aufmerksam, so wie er auch die Urheber abweichender Ansichten nicht nennt, damit nicht „durch solche Musterkarten von Namen, das Werk weniger brauchbar," und der Leser „durch die

Auctorität der Namen bestochen und vom eigenen Nachdenken abgehalten würde" (S. X.), gleich als ob einige wenige in Parenthese beigefügte Namen protestantischer Ausleger (eine große Musterkarte würde es wohl nirgends abgesetzt haben) das Werk unbrauchbar machen und dem eigenen Nachdenken hätten Schranken setzen können. Wenn aber in die berührte Kategorie Erklärungen gehören, wie אָז durch „einst" Ps. 2, 5 oder חָנְנֵנִי י״ durch „In Gnaden nahm sich mein Jehova an" Ps. 9, 14, so wäre Referent nicht immer im Stande Beifall zu geben. אָז z. B. hat sonst nie die Bedeutung: einst (künftig), und neben חָנְנֵנִי kommt in Handschriften nur noch חַנְנֵנִי und חָנֵנִי vor, nicht aber das Prät., wie Herr V. versichert, welches ja חַנָּנִי lauten müßte und daher auch nicht unser Texteswort, „bloß mit veränderten Punkten" wäre; auch haben alle alte Uebersſ. (Sept., Syr., Ital., Vulg., Ar. Aethiop.) den Imperativ ausgedrückt, und man hat daher חָנְנֵנִי in's Prät. zu ändern hier keinen einzigen historisch-kritischen Grund. Durch solche Bemerkungen soll übrigens die fragliche Erklärung der Psalmen nicht überhaupt getadelt werden. Sie erscheint vielmehr mit Rücksicht auf den Leserkreis, für den sie berechnet ist, als passend und zweckmäßig maaßhaltend; nur das thut zuweilen der Klarheit und Gründlichkeit mancher Erörterung Eintrag, daß der Verfasser es schlechthin vermieden hat, Worte des Urtextes selbst aufzunehmen.

„In Bestimmung der Abfassungszeit" glaubt Herr V. „nicht unbeträchtliches Neues und Probehaltiges geleistet zu haben," und verweist besonders auf die dem Serubbabel zugeschriebenen Lieder und die Psalmen aus der Zeit des

Joel und Joas (S. X f.). — Als serubbabelische Psalmen werden im zweiten Register bezeichnet: Ps. 86. 108. 116. 118. 128. 132. 138. 146. Allein gleich vom ersten derselben wird ausdrücklich gesagt: „er dürfte sich als ein davidischer nachweisen lassen,“ deßungeachtet aber „die Vermuthung ausgesprochen, daß dieses Lied von Serubbabel könnte verfaßt sein“ (II. 70). Weiteres aber wird zu Gunsten serubbabelischer Abfassung nicht gesagt. Bei Erklärung des Ps. 108. wird Serubbabel gar nicht erwähnt, sondern nur bemerkt, der Psalm „scheine erst nach dem Exil“ entstanden zu sein (II. 154). Zu Ps. 116. wird bemerkt, der Verfasser müsse „einer von denen gewesen sein, die mit Esra (C. 7.) in's Vaterland zurückkehrten.“ Man werde „schwerlich irren, wenn man Serubbabel als Verfasser annehme“ (II. 180). Bekanntlich kehrte aber Serubbabel nicht mit Esra, sondern mit Josua im ersten Jahre des Cyrus in's Vaterland zurück (Esr. 2, 2. 3, 8), also gegen 80 Jahre früher als Esra (Esr. 7, 8). Zu Ps. 118. wird bemerkt, er „scheine mit Ps. 115. denselben Verfasser zu haben,“ und dann gesagt: „nicht ganz unpassend ist die Vermuthung, daß Serubbabel der Verfasser sein könnte, wenn es nicht Josua ist“ (II. 185). Solche schwankende, einander aufhebende Vermuthungen sind schwerlich geeignet, ein probehaltiges Resultat zu geben. Zu Ps. 128. wird bemerkt, er sei nachexilisch, „die syrische Peschito schreibe ihn dem Serubbabel zu,“ er scheine „in der zweiten Zeit nach dem Exil“ entstanden zu sein (II. 235). Allein die syrische Uebersetzung (außer deren Ueberschrift Herr V. nichts weiteres für seine Ansicht beibringt), ist weit entfernt, den Psalm dem Serubbabel zuzuschreiben; sie erklärt ihn im Gegentheil ausdrücklich für anonym und bezeichnet den

Serubbabel nur als Gegenstand desselben. Wird aber eine erste und zweite Zeit nach dem Exil unterschieden, so gehört Serubbabel doch wohl nicht in die zweite, sondern in die erste. Bei Ps. 132 beruft sich Herr V. für serubbabelische Abfassung sogar auf V. 9, welcher doch eine exilische oder nachexilische Entstehung schon darum nicht annehmen läßt, weil mit dem salomonischen Tempel auch die Bundeslade verschwand, deren Vorhandensein V. 8 voraussetzt. Auch V. 11 schließt Serubbabel aus, denn während derselbe sich schon V. 10 als den Gesalbten Gottes nicht ganz mit Recht bezeichnet hätte, würde er V. 11 die Bitte, auf den jüdischen Königsthron zu gelangen, aussprechen, aber (hist. teste) keine Erhörung finden. Ueber die Aufschrift bei Ps. 138 wird bemerkt: „Die Siebzig scheinen sie bereits vorgefunden zu haben; aber da sie ihr wahrscheinlich keinen Beifall schenkten, so schrieben sie für sich den Psalm dem Haggai und Zacharias zu. In der Vulgata fehlt jede Bezeichnung" (II. 258 f.). Diese Bemerkung ist durchaus unrichtig. Die LXX. s c h e i n e n nicht bloß die Aufschrift vorgefunden zu haben, sie haben sie wirklich vorgefunden; denn die ältesten Uebersetzungen der LXX.: die alte Itala, die äthiopische Psalmenübersetzung, die armenische Bibel haben dieselbe ebenfalls. Sodann die ursprüngliche Aufschrift der LXX. lautete bloß: *ψαλμὸς τῷ Δαυίδ*, wie die genannten Uebersetzungen zeigen, und das beigefügte: *Ἀγγαίȣ καὶ Ζαχαρίȣ* ist späterer Zusatz; es fällt also das: „da sie ihr wahrscheinlich keinen Beifall schenkten rc." von selbst weg. In der Vulgata endlich fehlt nicht jede Bezeichnung, sondern in ihr steht: Ipsi David dem Psalm als Aufschrift voran. Da überdieß auch das Targum und

die Peschito in ihrem Urterte die Aufschrift לְדָוִד? gelesen haben, so spricht vom historisch-kritischen Standpunkte aus nichts gegen, sondern alles für dieselbe. Was sofort die weiteren Gründe für serubbabelische Autorschaft betrifft, so könnten sie höchstens eine exilische oder nacherilische Entstehung beweisen; aber selbst dazu vermöchte Referent sie nicht für ausreichend zu halten, muß sich jedoch das Eingehen in's Einzelne versagen. Zu Ps. 146 endlich wird bemerkt, es sei wahrscheinlicher, daß Serubbabel, als daß Haggai oder Zacharias Verfasser sei, übrigens zugegeben, daß „möglicher Weise auch einer dieser Propheten Verfasser sein könnte," jedoch sogleich dagegen gelten gemacht, daß die Aehnlichkeit dieses Psalms mit Ps. 144 auf Einerleiheit des Verfassers schließen lasse, im letzteren aber Sprachformen vorkommen, die sich bei jenen Propheten nicht finden. Augenscheinlich ein lockerer Schluß. Jene Sprachformen aber, die bei Ps. 144 als Zeichen nacherilischer Abfassung betrachtet, jedoch nicht ausdrücklich genannt werden, sind das Schin praefix. und „zwei Wörter, welche nur im Chaldäischen in der hier nothwendigen Bedeutung vorkommen." Allein das Schin praefix. kommt bekanntlich schon im Buch der Richter und namentlich im Lied der Debora wiederholt vor, und führt also nicht in die exilische Zeit. Von jenen zwei Wörtern ist das eine (פצה in der Bedeutung: herausziehen, retten) allerdings ein Aramäismus oder Arabismus, aber eben solche kommen auch schon im vorerwähnten Liede vor. Ob unter dem andern Wort מְסֻבָּלִים oder צְוָחָה gemeint sei, ist zwar unklar, aber jedenfalls die Behauptung unrichtig, daß es nur im Chaldäischen so wie in der fraglichen Stelle vorkomme, den

סבל ist im Chaldäischen in derselben Bedeutung üblich wie im Hebräischen, und צְוָחָה wird auch von Jeremia (14, 2.) in der Bedeutung: Klaggeschrei gebraucht. Die Sprache führt also nicht in die nachexilische Zeit. Noch weniger der angeblich nachahmende und wiederholende Charakter des Psalms. Wenn auch alles diesfalls Gesagte schlechthin unbestreitbar wäre, würde es doch blos die Unrichtigkeit der Ueberschrift לְדָוִד beweisen können. Welcher Sprung nun aber, jetzt sogleich auf die Frage nach dem Verfasser ohne Weiteres die Antwort zu geben: „Gewiß Niemand anders als Serubbabel", für dessen Auctorschaft doch nicht eine einzige wirklich beweisende Sylbe vorgebracht worden ist. — Nun müßte die Beantwortung der Frage, woher man denn „wisse," daß Serubbabel „mehrere Lieder David nachzubilden suchte" (II. 70.), wohl noch ihre Schwierigkeiten haben. — Auch die Art und Weise, wie Herr V. mehrere Psalmen in die Zeit des jüdischen Königs Joas einzuweisen sucht, möchte Referent gern noch einer nähern Prüfung unterwerfen, da jedoch der Raum dies nicht mehr gestattet, muß er sich auf die einfache Bemerkung beschränken, daß die betreffende Beweisführung ihn nicht recht befriedigt hat.

Sonst aber pflegt Herr V. die Psalmenüberschriften auf lobenswerthe Weise zu respectiren und von den Extravaganzen der rationalistischen Psalmenkritik sich frei zu halten. Es ist bei ihm die conservative Richtung vorherrschend und wenn er zuweilen auch Neuerungen versucht, so zeigt sich doch dabei gewöhnlich ein guter historischer Sinn und Takt. Etwas unangenehm sprechen jene Aeußerungen an, welche die Meinung zu erregen geeignet sind, als ob man die Psalmen bisher nicht gehörig zu würdigen und zu

benützen gewußt habe; und ebenso die großentheils aus Tholuks Psalmencommentar geschöpfte Erörterung über den Werth des Psalters (S. 56—65). Es werden nämlich über den Gebrauch und die Geltung der Psalmen in der Kirche einige wenige patristische Aeußerungen zum Theil verstümmelt angeführt und dann bemerkt, „durch Gregor d. Gr. haben sich die Psalmen in der Liturgie der Kirche während des ganzen Mittelalters festgestellt" und seit Origenes seien die sieben Gebetszeiten aufgekommen, „in welchen Psalmen gesungen wurden, eine Uebung, die sich namentlich in den Klöstern erhielt." Referent ist der Ansicht, daß über diesen Gegenstand besser gar nichts gesagt worden wäre, als mit so wenig Worten so viel Ungenaues und theilweise Unwahres. Erheblich besser hat diesen Gegenstand Tholuk besprochen, obwohl auch er noch genugsam zeigt, daß er ihn nicht durchgängig kennt. Aus der patristischen Zeit springt Herr V. sogleich in's 16. Jahrhundert herab und hat hier bloß noch Augen für die Protestanten, als ob nur diese die Psalmen gebührend zu schätzen und zu benützen gewußt, die Kirche aber sie auf die Seite gelegt und verachtet hätte, da doch gerade sie, gleichwie vor so auch nach Luther, die Psalmen wohl ungleich mehr benützte als die Protestanten und die ausführlichsten und trefflichsten Psalmenauslegungen gerade aus ihrem Boden erwachsen sind.

Der S. XVIII zum Studium der Psalmen ertheilte Rath wird wohl für die meisten Leser etwas zu umständlich lauten. Wie aber Herr V. dabei von einer „lutherisch-kirchlichen Uebersetzung" reden kann, sieht Referent nicht ein. Wer hat denn Luthers Uebersetzung zur Kirchenübersetzung gestempelt? und gilt sie wirklich als solche bei den Protestanten oder

wenigstens Lutheranern, nicht bloß in Deutschland, sondern auch z. B. in Frankreich, in England, in den Niederlanden, bei den toleranten Enkeln Gustav Adolfs in Schweden 2c.? und ist etwa im unerwarteten Bejahungsfalle die erste Luther'sche Bibelausgabe, oder eine spätere von ihm selbst oder seinen Anhängern verbesserte als kirchlich-auctorisirter Text zu betrachten, oder vielleicht alle die verschiedenen verbesserten und unverbesserten Texte, die Luthers Namen auf dem Titel haben, gleichviel ob z. B. Genes. 10, 21 „Japhets großer Bruder," oder „Japhets dessen größern Bruder," oder „Bruder Japhets des grossisten" zum Vorschein komme, und ob bei Micha 4, 8 eine „güldene Rose" der Seele des Lesers „allerhand liebliche Ahnungen vorspiele" oder nicht?

Zum Schlusse muß noch der beachtenswerthen Erörterung über den hebräischen Rhythmus und Strophenbau rühmende Anerkennung gezollt werden.

Welte.

6.

Commentar über die Bücher der Könige. Von Karl Friedrich Keil, Doctor der Philosophie und Theologie und ordentlichem Professor der Exegetik und orientalischen Sprachen an der kaiserlichen Universität Dorpat. Moskau, Friedr. Severins Verlagshandl. 1846. Pr. fl. 5. 24 kr.

Der theologische Standpunkt, auf welchem dieser Commentar entstanden ist, wird von seinem Herrn Verfasser selbst deutlich bezeichnet. Er sagt: „die in seiner (des Verfassers) Arbeit befolgten kritischen und hermeneutischen Principien werden zwar der ganzen Klasse von Theologen, die den

Namen der kritischen für sich allein in Anspruch nehmen, nicht sonderlich gefallen, weil sie in dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung Gottes zum Heile des gefallenen Menschen wurzeln: aber die verwerfenden Urtheile dieser mit der Bibel und dem aus ihr geschöpften Glauben der Kirche zerfallenen sogenannten Kritik fürchtet der Verfasser nicht im mindesten, weil er weiß, daß seine theologische Grundanschauung keine individuelle ist, sondern die der gesammten christlichen Kirche aller Jahrhunderte, deren Fundamente bis auf diesen Tag unerschütterlich feststehen; weil er auch keiner andern Schriftauslegung den Namen einer theologischen zuerkennen kann, als derjenigen, die sich im Einklange mit der Grundanschauung der heiligen Schrift und dem Glauben unserer evangelischen Kirche befindet; weil er endlich mit seiner Arbeit einen Beitrag — nicht zur weitern Zerstörung, sondern zum Wiederaufbau der schon hinreichend zerstörten Mauern Zions liefern wollte" (S. VI.). — Daß nach dieser Erklärung der Commentar eine entschieden conservative und offenbarungsgläubige Haltung haben werde, läßt sich im Voraus erwarten, und diese Erwartung wird auch nicht getäuscht. Auffallend fand Referent nur, daß hier ebenso, wie nach katholischen Grundsätzen, eigentlich die Kirche als maaßgebende Auslegerin erscheint und durch sie und ihre Lehre dem einzelnen Ausleger bestimmte Schranken gesetzt sind, die er nicht überschreiten darf, und bestimmte Auffassungsweisen vorgeschrieben sind, an die er sich schlechthin binden muß, wenn seine Auslegung auf das Prädicat „theologisch" soll Anspruch machen dürfen. Noch auffallender schien ihm, daß dabei die christliche Kirche aller Jahrhunderte und die „evangelische Kirche" eine ganz coordinirte Stellung erhalten, da sie doch

in Lehre und Glauben mehrfach und bedeutend von einander abweichen, und demgemäß auch die heil. Schrift nicht überall in gleicher Weise auffassen.

Dem Commentar selbst wird eine verhältnißmäßig kurze Einleitung vorausgeschickt, welche in drei Paragraphen zuerst über „Namen, Inhalt, Zweck und Charakter der Bücher der Könige," dann über deren „Zeitalter und Verfasser" endlich über „die Quellen und die Glaubwürdigkeit" derselben sich verbreitet.

In Betreff des Zweckes wird sehr gut gezeigt, daß die Tendenz der fraglichen Bücher nicht, wie selbst Hävernick behauptete, eine „prophetisch didaktische" sei „im Unterschied von einem rein historischen Zwecke", sondern daß „den Kern und Mittelpunkt des ganzen Werkes die Geschichte der Könige bilde, und in diese die Erzählung von der geistigen Wirksamkeit der Propheten als das geistliche Lebenselement, welches die Theokratie während dieser Zeit durchdrang, aufgenommen sei" (S. VIII f.). Im Verlauf der dießfallsigen Erörterungen wird auch die verhältnißmäßig größere Ausführlichkeit, womit die Geschichte des Zehnstämmereichs dem Reiche Juda gegenüber behandelt wird, im Ganzen richtig damit erklärt, daß „der Kampf des durch die Propheten vertretenen theokratischen Princips mit dem antitheokratischen Thun und Treiben der Könige" in Israel weit bedeutender war als in Juda, und dort für den theokratischen Geschichtschreiber auch weit mehr Stoff als hier (XI ff.). Die Frage nach der Entstehungszeit wird dahin beantwortet, daß die Bücher der Könige entstanden seien nicht vor der zweijährigen Regierung Evilmerodach's, weil die Geschichte bis in diese herabgeführt werde, aber jedenfalls noch vor dem Ende des babylonischen Exils,

weil „der Verf. dieses frohe Ereigniß nicht unerwähnt gelassen haben würde, wenn er nach demselben geschrieben hätte" (XVI f.). Der letztere Grund ist zwar nicht zwingend, aber immerhin beachtenswerth. Die Angabe der Talmudisten, der viele christliche Exegeten Beifall gegeben, daß nämlich Jeremia Verfasser sei, wird von Herrn Keil entschieden und mit guten Gründen abgewiesen.

Ueber die Quellen der Bücher der Könige behauptet Herr Keil, daß die Annalen, auf welche gewöhnlich verwiesen wird, „nicht die amtlichen Jahrbücher der beiden Reiche seien, welche die von den Königen angestellten מַזְכִּירִים aufgezeichnet hatten, sondern annalenförmige Geschichtswerke, welche von Propheten und unter deren Einfluß abgefaßt waren" (S. XXV). Die Begründung dieser Ansicht soll darin liegen, daß sie allein dem Charakter der theokratischen Geschichtschreibung entspreche, und daß das Verhältniß der Chronik zu den Büchern der Könige sie postulire. Bei der großen Wichtigkeit nämlich der theokratischen Geschichte für das israelitische Volk habe es auch zu den Berufsarbeiten der Propheten gehören müssen, die Geschichte ihrer Zeit niederzuschreiben und „ohne Ansehen der Person auch das Leben und Treiben der Könige nach dem Maaßstabe des geoffenbarten Gesetzes zu beurtheilen und darzustellen" (S. XXVI). Es ist dieß zwar allerdings ein Punkt, der sich gut hören läßt, aber für das Vorhandensein prophetischer Jahrbücher im Gegensatz zu den königlichen kann er doch keinen genügenden Beweisgrund abgeben. Denn daraus, daß wir es natürlich und in der Ordnung finden könnten, wenn die Propheten solche Annalen verfaßt hätten, folgt noch nicht, daß sie es wirklich gethan haben, und daß es eine ihrer Berufsobliegenheiten

gewesen sei, läßt sich ohnehin nicht beweisen. Auch das Verhältniß der Chronik zu den Büchern der Könige scheint obige Ansicht nicht gerade nöthig zu machen. Die Chronik verweist allerdings bei der Regierungsgeschichte Salomo's auf die Reden des Propheten Nathan, die Weissagung Achia's von Silo und das Gesicht des Sehers Jehdi, während statt dessen im ersten Buch der Könige „das Buch der Reden Salomo's" genannt wird, und nachher verweist die Chronik bei mehreren Regierungen noch auf einzelne prophetische Schriften, von denen zwei in die Reichsannalen aufgenommen waren. Aber hieraus zu folgern, daß bei der beständigen Uebereinstimmung der Chronik mit den Büchern der Könige auch in den Theilen, wo diese Verweisungen vorkommen, die Annalen der salomonischen Regierung mit den drei Schriften, die der Chronist anführt, einerlei und aus eben diesen zusammengestellt gewesen seien, und daß die nachher citirten einzelnen prophetischen Schriften mit den Annalen in engster Verwandtschaft gestanden haben und letztere somit ein Werk der Propheten gewesen sein müssen; ist doch im höchsten Grade unsicher. Wenn freilich bewiesen wäre, daß der Chronist das, was er sagt, immer nur aus denjenigen Schriften entnommen habe, die er gerade anführt ohne Berücksichtigung anderer, so müßte man jener Folgerung einige Haltbarkeit zuerkennen, ob eine genügende, ließe sich auch in diesem Falle noch fragen. Allein es fehlt viel, daß der fragliche Beweis geliefert wäre oder sich leicht erwarten ließe. Es ist schon oft bemerkt worden, daß der Chronist auf seine ausführlichen Quellen nicht deßhalb verweise, um seine Aussagen und historischen Angaben zu beglaubigen, sondern nur um zu sagen, wo man über den von ihm besprochenen

Gegenstand Ausführlicheres finden könne. Verhält sich dieses so, dann begreift sich leicht, daß er solche ausführliche Schriften auch da citiren konnte, wo er nicht geradezu oder sogar wörtlich aus ihnen schöpfte. Die Uebereinstimmung des Chronisten mit den Büchern der Könige in der Regierungsgeschichte Salomo's beweist also nicht nothwendig, daß die drei von ihm citirten Schriften in dem „Buch der Reden Salomo's" d. h. in den Annalen der salomonischen Regierung sich befunden haben und diese aus eben jenen zusammengesetzt gewesen seien. Und die nachherige beiderseitige Uebereinstimmung bei den speciellen Citaten des Chronisten beweist nicht, daß die citirten Schriften in den Annalen sich befunden haben. — Daß prophetische Annalen im Gegensatz zu den königlichen vorhanden gewesen und von den Verfassern der Bücher der Könige und der Chronik citirt worden seien, wird auch dadurch unwahrscheinlich, daß auf die Annalen gerade in Betreff solcher Dinge gern verwiesen wird, über die man vor Allem in den königlichen Annalen ausführliche und erschöpfende Beschreibungen erwartet, nicht aber in den prophetischen, oder doch jedenfalls in jenen weit mehr als in diesen. So wird z. B. auf jene Annalen verwiesen mit ausdrücklicher Beziehung auf die Kriege Jeroboam's (1 Kön. 14, 19), auf die tapferen Thaten Asa's und die Städte, die er gebaut (1 Kön. 15, 23), auf die tapfern Thaten Baesa's (1 Kön. 16, 5), auf die tapfern Thaten Omri's (1 Kön. 16, 27), auf das elfenbeinerne Haus und alle Städte, die Achab gebaut (1 Kön. 22, 39), auf die tapfern Thaten der Könige Jehu (2 Kön. 10, 34) und Joachas (2 Kön. 13, 8), auf die tapfern Thaten Joas' und seinen Krieg mit dem

jüdischen König Amazja (2 Kön. 14, 15), auf die tapfern Thaten Jeroboam's und seine Kriege und wie er Damaskus und Hamath an Juda gebracht durch Israel (2 Kön. 14, 28) u. s. w. Hieraus scheint doch wohl hervorzugehen, daß jene Annalen eben die königlichen Reichsannalen gewesen seien, und nicht im Gegensatz zu ihnen prophetische. Einen prophetisch-theokratischen Charakter werden sie allerdings gehabt haben, wo die Regierungsgeschichte guter theokratischer, die Propheten nicht mißachtender Könige beschrieben wurde, aber geradezu prophetische Annalen darunter zu denken im Gegensatz zu den Reichsannalen scheint nach solchen Andeutungen doch unstatthaft. Dabei müssen wir aber noch bemerken, daß, wenn die Reichsannalen unter den häufig citirten דִּבְרֵי הַיָּמִים gemeint sind, die von Herrn Keil wiederholt berührte Stelle 1 Kön. 8, 8, die Tragstangen der Bundeslade betreffend, sich nicht einfach aus der Benützung derselben erklären läßt, wiewohl eben so wenig auch, wenn man an die Stelle der königlichen Reichsannalen prophetische Annalen setzt, wie solche Herr Keil denkt, weil auch diese, wie die Reichsannalen, allmählig und den Begebenheiten gleichzeitig entstanden wären. Wenn Herr Keil bemerkt, daß „recht gut der Annalist, welcher nach Salomo's Tode die Annalen seiner Regierung abschloß, diese Bemerkung hinzusetzen konnte, um damit anzudeuten, wie die Mos. Verordnung, daß die Tragstangen nicht aus den Ringen der Bundeslade herausgenommen werden sollten (Exod. 25, 15) beobachtet worden" (S. XXIII), so erregt das gegen seine eigene Hypothese über die דִּבְרֵי הַיָּמִים einige Bedenklichkeiten. Bei der Beschreibung des salomonischen Tempels handelt es sich natürlich noch nicht um den Abschluß der Regierungs-

annalen Salomo's; wir müßten daher entweder annehmen, daß die prophetischen Annalen erst nach Salomo's Tod abgefaßt worden, und dann fiele die behauptete gleichzeitige Entstehung derselben weg und hätte die Frage nach den dabei benützten Quellen ihre Berechtigung, oder es müßte derjenige, der den Schluß der prophetischen Annalen Salomo's schrieb, in der Arbeit seiner Vorgänger sich beliebige Aenderungen und Zusätze erlaubt haben. Während aber Letzteres nichts weniger als wahrscheinlich ist, wäre eine solche Bemerkung unmittelbar nach Salomo's Tod auch nichts weniger als nöthig oder gar bedeutsam gewesen. Denn daß der Tempel Salomo's und seine innere Einrichtung bei dessen Lebzeiten keine wichtige Aenderung erfahren, war gleich nach seinem Tode wohl viel zu sehr bekannt, als daß einem damaligen Abschließer seiner Regierungsannalen auch nur in den Sinn kommen konnte, die fragliche Bemerkung zu machen. Später dagegen konnte es unter Umständen wohl von Wichtigkeit sein darauf aufmerksam zu machen.

In die Einzelnheiten des Commentars können wir uns nicht mehr im erforderlichen Maaße einlassen und müssen uns mit einer mehr allgemeinen Charakteristik begnügen.

Daß zuvörderst mit dem vorwortlich ausgesprochenen offenbarungsgläubigen Standpunkte Ernst gemacht worden sei, zeigen hinlänglich schon die durchaus positiv, großentheils katholisch gehaltenen Erörterungen über die vielen Wunderberichte in den Büchern der Könige, namentlich wo von der Wirksamkeit der Propheten Elia und Elisa die Rede ist. Herr Keil nimmt es z. B. dem schon im Alterthum vielbewunderten und überaus hochgeschätzten Ephräm sehr übel, daß er in seiner Erklärung von 2 Kön. 2, 11 „zwischen den

Zeilen lesen" lasse, daß er (augenscheinlich wegen 2 Chron. 21, 12 ff.) nicht an die Himmelfahrt des Elia glaube (S. 333), führt übrigens die Aussage des syrischen Kirchenvaters ungleich genauer und richtiger an, als z. B. J. F. Michaelis, der sie sammt denen, welche ihm aufs Wort geglaubt haben, mit ironischen Interpolationen entstellt, genauer sogar, als die im Ganzen zwar sehr gute, aber doch zuweilen und namentlich auch bei der fraglichen Stelle etwas freie lateinische Uebersetzung der vortrefflichen römischen Ausgabe der Werke Ephräms. Herr Keil gehört im Allgemeinen der Hengstenberg'schen Richtung an, nur scheint bei ihm an die Stelle der Hengstenberg'schen Aufgelegtheit zu Uebertreibungen und Heftigkeiten, namentlich wo sich Confessionelles in's Spiel ziehen läßt, ruhige Besonnenheit und Ueberlegung getreten zu sein, so daß die gemessene wissenschaftliche Haltung, deren er sich befleißt, nicht nur rühmende Anerkennung verdient, sondern auch seinen Arbeiten mehr Gediegenheit und bleibenden Werth verleiht.

Die sprachliche Seite des Commentars ist mit Sorgfalt und umsichtiger Benützung der besten vorhandenen Leistungen bearbeitet. Der wahre Sinn mehrdeutiger oder verschieden gedeuteter Ausdrücke wird in der Regel glücklich ausgemittelt und dadurch manche Stelle besser aufgehellt, als es durch Herrn Keil's Vorgänger geschehen ist. Wo aber eine irgend sichere Auskunft sich gar nicht geben ließ, wie z. B. über אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת (1 Kön. 1, 9), wird dieß auch ohne Weiteres eingestanden. Das Gesagte gilt namentlich von der Erklärung der auf den salomonischen Tempel bezüglichen Stellen, wo übrigens schon im Voraus große Genauigkeit und Gründlichkeit zu erwarten war, weil Herr Keil schon vor mehreren

Jahren eine gute Monographie über den salomonischen Tempel herausgegeben. Trefflich ist z. B. auch die Erörterung über die Crethi und Plethi, und die Widerlegung der neulichst wieder mit Nachdruck geltend gemachten Ansicht, daß sowohl כרתי als פלתי die Philister bezeichne (S. 13 ff.). Ebenso die Erklärung der Ermahnungsrede, womit der sterbende David seinem Sohne Salomo die gewissenhafte Beobachtung des göttlichen Gesetzes zur Pflicht macht. Nur „das opus operatum der Gesetzesbeobachtung" scheint dabei auf einem Mißverständniß zu beruhen; auch hätte wohl die Aechtheit dieser Ermahnung, d. h. daß sie wirklich von David dem Salomo gegeben worden sei, berührt werden dürfen, zumal de Wette noch in der neuesten Auflage seiner Einleitung dieses läugnet (S. 257). Flachen und unnöthigen Erklärungen, wie z. B. (zu 2 Kön. 5, 4 f.): „6000 Seckel Gold sollen nach Mich. 8824 Duk., nach Eisenschmidt gar 24,474 Duk. betragen haben; aber ganz unsicher, da uns das Verhältniß des Goldes zum Silber in jenen Zeiten nicht bekannt ist" (S. 365), begegnet man nicht leicht. Es handelt sich hier natürlich nicht um das damalige Verhältniß des Goldes zum Silber, sondern einfach um die Größe des angegebenen Gewichtes; ist diese bekannt, so kann immerhin dem Leser des Commentars die Größe der Goldmasse dadurch ungefähr klar gemacht werden, daß der Werth derselben nach unserm Goldwerthe angegeben wird.

Auch die vielen geographischen und topographischen Angaben unserer Bücher sind mit gebührender Sorgfalt behandelt und manche dießfallsige Unrichtigkeiten in frühern Commentaren verbessert. Wir erinnern nur beispielsweise an die Nachweisung der Quelle Rogel (S. 7), an die genaue

Bestimmung des Ortes wo Salomo zum König gesalbt wurde (S. 11), an die Erörterung über die Städte und Distrikte, über welche die zwölf salomonischen Präfecte gesetzt waren, die für die königliche Tafel die Lebensmittel beizuschaffen hatten (S. 46—54), an die Nachweisung eines Ortes Gilgal auf dem Gebirge Ephraim (S. 322 f.), wobei nur die Worte: „welches auf einem steilen ebenen Berge liegt" minder gut gewählt zu sein scheinen.

Auch die in den Büchern der Könige gar nicht seltenen historischen und chronologischen Schwierigkeiten werden in der Regel gut und befriedigend gelöst, wiewohl das eine und andere Mal auch noch für Bedenklichkeiten Raum gelassen wird, auf die wir jedoch hier nicht mehr eingehen können.

Welte.

7.

Das Leben Christi. Von Dr. Joh. Nep. Sepp. Mit einer Vorrede von Joh. v. Görres. Regensburg 1844 Verlag von G. Joseph Manz. 4 Bde. Pr. fl. 12. 48 kr.

Mit Erbarmen sah die neu erstandene Speculation der rationalistischen Exegese zu, bis sie endlich des Jammers müde der Sache dadurch ein Ende machte, daß sie das ganze Leben Jesu für eine Mythe erklärte. Schweigend betrachtete die katholische Kirche und die in ihrem Dienste stehende Wissenschaft dieses Treiben und Wühlen. Jetzt, da man sich thatsächlich für insolvent erklärt hat, muß sie der „freien Wissenschaft" unter die Arme greifen. Wohin, sagt

Dr. Sepp, müßte es mit dem Christenthum der Protestanten kommen, wenn nicht die katholische Kirche auch für sie die Säule und Grundfeste der Wahrheit und die Quelle religiöser Erkenntniß wäre? Von diesem Manne wurde denn auch dem „Leben Jesu", ein „Leben Christi", der Negation die Position gegenüber gestellt. Der Name des Verfassers ist bereits weithin bekannt, seine Schrift viel gelesen, und sie verdient es wie wenige. Das Buch strotzt von Gelehrsamkeit und glüht von Begeisterung. Im vollen Gegensatze zu jener gerühmten Voraussetzungslosigkeit, geht er von der Voraussetzung aus, daß die heiligen Schriften die Wahrheit enthalten, und beweist sodann schlagend, daß seine Voraussetzung richtig, sein Glaube kein blinder, sondern ein durch und durch begründeter sei.

Das ganze Werk zerfällt in 3 Theile, wovon sich der erste mit dem Leben Christi vom Standpunkte der Chronologie unter steter Berichtigung der christlichen Zeitrechnung beschäftigt. Der zweite Theil enthält die durchgängige Harmonie der 4 Evangelien unter sich, und ihre Verwebung mit den damaligen Zeitverhältnissen, oder das Leben Jesu vornämlich aus den Rabbinen ermittelt. Diesem folgt eine Symbolik zum Leben Christi nach, welche die subjektive Polemik in sich begreift und darstellt, was der Protestantismus aller Farben aus dem Leben Jesu machte und die nebst dem eigentlich mythischen oder Legenden-Christus die Geschichte aller Pseudomessiase enthält. Der dritte Theil sofort ist eine von einem ganz neuen Gesichtskreise durchgeführte Evangelienkritik, worin die wahren heiligen Verfasser der Evangelien und ihre richtige Aufeinanderfolge nachgewiesen wird. Wie sich aber an den zweiten Hauptheil die Symbolik anknüpft,

so an den dritten oder kritischen Theil, noch ein astronomischer, „in dem der Gottmensch in seiner himmlischen Verklärung als der Herr der Heerschaaren, der gleich Chrishna und Apollo den Reigentanz der Gestirne anführt, am Firmamente hervortritt.“ Dem Ganzen geht nebst einer Vorrede von Joseph Görres eine 64 Seiten lange Einleitung vorher, in welcher nachgewiesen wird, daß die Welt- und Menschengeschichte sowohl im großen Ganzen, als in den einzelnen Hauptpersönlichkeiten eine fortlaufende Prophezeiung der Erscheinung, Schicksale und Erlebnisse Christi enthält und laut die Wahrheit des Evangeliums vom großen Mittler bestätigt.

Das Leben Christi ist der Centralpunkt der ganzen Geschichte, weßwegen auch die frühere Zeit auf ihn hinweist. Was allbekannt ist vom A. T., daß es nämlich eine große Prophezeihung auf das Neue ist, und darum das Wesentliche in ihm einen vorbildlichen Charakter hat, das, zeigt Dr. Sepp, finde sich auch, wenn gleich nicht in dieser Bestimmtheit und Ausprägung, im Heidenthum. Jeder Retter und Beglücker seines Volkes ist nach ihm ein Vorbild von Christus, in deren Leben sich darum, wenn auch getrübt, die Geschichte des Retters der ganzen Menschheit vorspiegelt. Was daher von Vielen als Waffe gegen das Christenthum gebraucht wird, Dr. Sepp kämpft mit derselben für dasselbe. Und merkwürdig, die Befreier und Retter aller Völker tragen beinahe durchgängig dasselbe Gepräge an sich, beinahe Alle werden in dieselben Geschicke verflochten! Woher nun, fragt Dr. Sepp, der Ursprung und die durchgängige Uebereinstimmung dieser Berichte von dem kommenden Befreier bei allen Völkern, wenn nicht die Wahrheit dahinter liegt? wenn es nicht dem Bewußtseyn förmlich angethan und die

gesammte Menschheit mit der instinctartigen Ueberzeugung, so zu sagen, geschlagen war, daß der Erlöser des ganzen Geschlechtes, der verheißene Schlangentreter, wenn er erschien, unter solchen Umständen, in die Wirklichkeit treten müsse? Und wo ist dieses in Erfüllung gegangen, wenn nicht durch Christus, welcher die Welt umgestaltet hat?

Bei Durchlesung dieser Einleitung drängte sich dem Referenten immer wieder der Gedanke auf, von welchem Vortheil für den Theologen eine vom katholischen Standpunkt aus gegebene Geschichte und Philosophie ist, und wie beklagenswerth der Mangel von derartigen Vorträgen für viele junge katholische Theologen sei.

Was den ersten oder chronologischen Theil anbelangt, ist Christus nach der Annahme des H. Sepp, der hier den römischen Abt Sanclemente und den deutschen Chronologen Ideler zu Vorgängern gehabt hat, 6 Jahre vor der gewöhnlichen Zeitrechnung geboren. Es ist nicht möglich, hierauf näher einzugehen, nur so viel ist richtig, daß der Verfasser nicht blos eine leere Hypothese aufstellt, sondern Gründe, und zwar triftige Gründe für seine Annahme beibringt. Daß durch diese Annahme manches Verwirrte entwirrt und manches Räthsel gelöst wird, zeigt die weitere Ausführung.

Die Zahl der Leben Jesu und Evangelienharmonien ist in unsern Tagen Legion, von allen aber, die wir in die Hände bekamen, haben wir keine befriedigter weggelegt, als die gegenwärtige. Dr. Sepp hat sich durch ausgedehntes Studium ganz in die Zeit Christi hineingelebt. Wenn man an seiner Hand die evangelische Geschichte durchwandert, lichtet sich das Dunkel, schließt sich der Sinn mancher schwierigen Stelle ganz ungezwungen auf, durch die bis in's

Kleinste gehende Zeitgeschichte bekommt dieses Leben eine, von andern hiemit sich befassenden Arbeiten ganz verschiedene Färbung. Gewiß wird jeder Leser unwillkührlich an die Beschreibung des bittern Leidens und Sterbens Jesu Christi von der seligen Katharine Emerich erinnert. Mit derselben Frische und Lebendigkeit treten die Personen und Localitäten vor das Auge, gleich als ob der Verfasser mit zugesehen hätte. Nur der große Unterschied ist nicht außer Acht zu lassen, daß wir dort die Gesichte einer frommen Klosterfrau haben, die auf geschichtliche Wahrheit keinen Anspruch machen, und nach den Entscheidungen der Kirche in den Angelegenheiten der Maria von Avreda, auch nicht machen können. Hier hingegen redet der gründliche Kenner, der keine Gesichte, sondern Geschichte schreibt. Wir sagen ohne Bedenken, die ganze protestantische Leben Jesu-Literatur kann diesem Werke nichts Aehnliches an die Seite stellen, weder was Wissenschaft, noch was Gläubigkeit betrifft.

Ein Haupthülfsmittel zur historischen Begründung und Aufhellung des evangelischen Textes ist Dr. Sepp die ausgedehnteste Kenntniß der Rabbiner. Dadurch ist er in Stand gesetzt, nachzuweisen, daß Alles, was in den Evangelien vorkommt, sich enge an jüdische Sitten und Gebräuche anschließt, daß das Leben Christi die damalige jüdische Lebensweise überall zur Unterlage hat. Nach dieser Seite ist das Buch eben so lehrreich für den Archäologen als Exegeten.

Die vier bis jetzt mir zu Handen gekommenen Bände umfassen nebst der Einleitung, Chronologie und Evangelienharmonie, auch die Apostelgeschichte und den astronomischen Theil. Die Resultate des Letztern sind oft überraschend, ebenso die Kenntniß der orientalischen Chronologie, welche

der Verfasser beurkundet. Das ist freilich das Leben Christi vom katholischen, vom universalen Standpunkt aus betrachtet. Auszüge davon sind unmöglich.

Sollen wir noch bemerken, was wir anders oder besser möchten, so ist das erste ein genaueres Inhaltsverzeichniß. Das jetzige erleichtert das Nachschlagen besonders in den Evangelien wenig. Hie und da, wenn auch nicht oft, bringt der Verfasser unter seinen Bemerkungen Gemeinplätze, die wohl wegblieben, so wie er sich auch ein paarmal bei Deutung vorbildlicher Gegenstände in Spielereien verliert. Doch ist all dieses gegen die großen Vorzüge des Buches von so weniger Bedeutung, daß wir jedem Theologen das Buch angelegentlich empfehlen.

Pf. Probst.

8.

Chrysostomus und die übrigen berühmtesten kirchlichen Redner alter und neuer Zeit. Eine Entwicklung der homiletischen Principien von Joseph Lutz, Priester. Tübingen 1846. Verlag der Laupp'schen Buchhandlung. 1846. VIII und 406 S. gr. 8. Pr. 2 fl. 30 kr.

Daß die Kanzelberedsamkeit in Deutschland zwar im Steigen begriffen ist, aber noch weit von dem Ziele absteht, das sie erreichen sollte, wer wollte es läugnen? Wohl wird viel und häufig und lang gepredigt, aber das heißt noch nicht gut predigen. Auch eifrig und mit Begeisterung wird gepredigt, und darum wohl mit Nutzen; aber der Nutzen könnte noch viel größer sein, wenn der eifrige und glaubensvolle Prediger zugleich Meister in Form und

Darstellung wäre, und seine warmen Gedanken auch auf die kräftigste und eindringlichste Weise vorzubringen verstände. Das erkennt Jeder, und Tausende haben den besten Willen, jede Gelegenheit zu ihrer rhetorischen Ausbildung sorgsamst zu benützen. Dieser Wille kann auch in der That nur bei jenen fehlen, welche das Predigtamt wie all ihr geistliches Geschäft handwerksmäßig oder leichtsinnig betreiben, und ohne alle, wenigstens ohne gehörige Vorbereitung die Kanzel besteigen, um mit Trivialitäten und leerem Gerede eine halbe Stunde auszufüllen, zufrieden, wenn sie nur ohne Skandal wieder herabkommen. Und jener gute Wille kann weiterhin nur noch bei den selbstgefälligen Thoren fehlen, welche die Woche über alle Blumengärten und alle Phraseologien plündern, um am Sonntage mit fadem Wortkram und romanhaftem Gefasel die weichen Herzen zu rühren, überzeugt, dadurch das Non plus ultra in der Beredsamkeit geleistet zu haben.

Mit Ausnahme dieser Selbstgenügsamen und jener Trägen heißen alle andern Prediger sicherlich eine Schrift willkommen, die ihnen zum Fortschreiten in der heiligen Beredsamkeit behülflich ist. Es fragt sich nun aber: kann und wird das vorliegende Buch solches leisten? Und ist es durch die bereits vorhandenen Lehrbücher der Homiletik nicht ganz und gar überflüssig gemacht?

Beginnen wir mit der zweiten Frage, so sind wir für's Erste nicht überreich an homiletischen Lehrbüchern, und auch die vorhandenen verfehlen vielfach ihren Zweck, weil sie nur Regeln geben und keine Beispiele, nur Worte nicht Vorbilder, eine Menge von Vorschriften und Grundsätzen, die sich der Leser vielleicht ins Gedächtniß einprägt, ohne daß

er zuletzt etwas daraus machen kann. An einer einzigen klassischen Predigt, die ein tüchtiger Kenner der Sache vor mir analysirt, und mich dabei auf die Anlage und Composition, auf Darstellung und Diction, auf Redefiguren und Wendungen, auf alle Schönheiten und Mängel aufmerksam macht, und wornach ich dann selber exercitii causa einige Imitationen fertige, nützt mir ohne Zweifel mehr, als wenn ich ein homiletisches Lehrbuch von A bis Z auswendig lerne. So haben auch die Alten die Beredsamkeit erlernt, an den großen Reden ihrer Vorgänger; Anleitungen zur Beredsamkeit wurden erst niedergeschrieben, als die Redekunst schon ihrem Ende zuging, aber durch ihren letzten großen Repräsentanten im römischen Reich, Cicero, noch fest gehalten werden wollte.

Von ähnlichen Gedanken ausgehend, hat es Herr Lutz, Priester der Diözese Rottenburg unternommen, eine praktische Homiletik zu schreiben, indem er die Beredsamkeit einiger unserer großen Redner der Kirche nach Form und Inhalt würdigte, und aus ihnen heraus mit Hülfe der klassischen Literatur eine Homiletik lieferte. Sein Hauptsatz dabei ist: die plastische Form der Alten, namentlich des Demosthenes muß frei, nicht sclavisch, mit der für den christlichen Stoff und die kirchlichen Zwecke nöthigen Aenderung nachgeahmt werden, und sie wurde auch in der That nachgeahmt von allen großen christlichen Kanzelrednern alter und neuer Zeit, von Chrysostomus, Basilius, Augustinus, Flêchier, Bourdaloue, Bossuet und Massillon. Namentlich war es der h. Chrysostomus, welcher in dieser classischen Form der Alten groß gezogen sich derselben so bemächtigt hatte, daß er frei über sie gebieten, und sie ungehindert zur Entwicklung

christlicher Wahrheiten in ihrem ganzen Umfange verwenden konnte. Statt also die Regeln für die Darstellung allein aus der klassischen Literatur zu nehmen, glaubte Herr Lutz nur die Beredsamkeit des Chrysostomus näher entwickeln zu dürfen, um mit der Kenntniß der Auffassungsweise der christlichen Wahrheiten zugleich eine nähere Einsicht in die plastische Darstellung überhaupt zu erhalten.[1]) Um aber sowohl Gehalt als Form der christlichen Beredsamkeit von mehreren Seiten zu beleuchten, nahm er auch den Zeitgenossen des Chrysostomus, den h. Basilius und den ersten Redner der lateinischen Kirche, den h. Augustinus, auf, aus neuerer Zeit aber die vier französischen Kanzelredner, die unter Ludwig XIV. die christliche Beredsamkeit zu einer Macht erhoben haben, dadurch, daß sie für ihre erhabenen Gedanken dieselbe plastische Form der Alten wählten.

Damit ist klar, daß die vorliegende Schrift durch die bereits vorhandenen homiletischen Lehrbücher keineswegs überflüssig gemacht ist, daß sie vielmehr den Gegenstand in einer Weise behandelt, welche von der gewöhnlichen verschieden und viel praktischer ist.

Geben wir aber, wie dieß in dem bisher Gesagten schon liegt, dem H. Verfasser zu, daß die Kanzelberedsamkeit durch

1) Von dem gleichen Gedanken, daß Chrysostomus Muster seyn müsse, ausgehend, habe auch ich ungefähr ein halbes Jahr vor dem Erscheinen des eben vorliegenden Werkes meine „Chrysostomus-postille, eine Auswahl des Schönsten aus den Predigten des hl. Chrysostomus" veröffentlicht. Sie ist, wie die ähnliche, das vorliegende Werk ergänzende Arbeit von H. Lutz („die Homilien des h. Chrysostomus in einer Auswahl") darauf berechnet, die geistlichen Redner unserer Tage mit den Musterreden des h. Chrysostomus näher bekannt zu machen.

das Zurückgehen auf die plastische Form der Alten in der Weise des Chrysostomus und Anderer verbessert werden müsse, so ist auch die erste Frage, ob vorliegende Schrift dem Prediger zu einem Fortschritt verhelfen könne, der Hauptsache nach bereits entschieden. Ich zweifle in der That nicht im Geringsten, daß dieselbe von jedem Prediger mit vielem Nutzen wird gelesen werden können, und bin der Meinung, daß sie eine Reihe von höchst beachtungswerthen Winken, sehr viel Schönes und Beherzigungswerthes enthalte. Hr. Lutz zeigt darin eine große Belesenheit, sowohl in der klassischen als christlichen Rednerliteratur, und in seiner Kritik ein sehr gesundes ästhetisches Urtheil. Seine Darstellung ist meistens lebhaft, frisch, kräftig und gedankenreich, aber leider häufig auch zu geziert und zu wortreich.

Es ist eigenthümlich, Hr. Lutz ist in manche Fehler, die er an den von ihm kritisirten Predigern mit vollem Rechte tadelte, selber verfallen. Er ist ein abgesagter Feind aller Ziererei und Wortmacherei, und hat doch selbst, namentlich durch Anwendung von mythologischen Bildern u. dgl., seiner Rede oft falschen Schmuck gegeben, so z. B. S. 110, wo er über Bossuet und Flêchier also spricht: „Flêchier ist lieblich, wie die ludovisische Juno, Bossuet markig, wie der farnesische Herkules, Flêchier, der Olympus der Odyssee, der immer wegsam, heiter, glänzend ist, Bossuet der Olymp der Ilias, der stets steil, unwegsam, stürmisch, in Dunkel gehüllt ist, Flêchier zieht in seine Gewalt, wie die Sirenen durch den Zauber der Melodie, Bossuet wie Scylla und Charybdis durch das tiefgehende Rauschen ihrer Stimme.“ In ähnlicher Weise verstiegen ist auch das Lob auf Bossuet S. 75 ff. Darum sagte ich ausdrücklich, in seiner Kritik

habe der Verfasser ein sehr gesundes ästhetisches Urtheil verrathen, von seinem eignen Styl aber möchte ich dieß nicht in allweg behaupten. Weiterhin tadelt er mit Recht an Chrysostomus die mangelhafte Composition seiner Reden, aber sein eigenes Buch ist auch sehr mangelhaft componirt, es fehlt der rechte Organismus, die einzelnen Kapitel hängen nicht enge miteinander zusammen, sind mehr einzelne Abhandlungen, als integrirende Theile eines in sich harmonischen und abgeschlossenen Ganzen. Blicken wir nur genauer. Das Buch zerfällt in zwei Theile. Der erste ist überschrieben „Lehre" und ist eine (aber nur unvollständige) Art Homiletik im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Der zweite Theil dagegen trägt die Ueberschrift: „Beredsamkeit des heil. Chrysostomus." So wenig nun diese beiden Theile die naturgemäßen Momente sind, in welche das Ganze (Vergl. den Titel) nothwendig zerfallen muß, so wollten wir uns noch mit dieser Diathese begnügen, sofern damit nichts Anderes gesagt werden sollte als: im ersten Theile wird eine allgemeine dialektische Einleitung gegeben, im zweiten aber Chrysostomus als Muster der Beredsamkeit dargestellt. Allein in den ersten Theil oder in die eigentliche didaktische Einleitung, ist wieder allerlei gekommen, was gar nicht hineingehört. Der Verfasser spricht mit Recht im ersten Kapitel davon, daß der Geist der Nation, der Sprache, der Zeit, die Ursache sei, warum jedes Volk rc. seine eigenthümliche Beredsamkeit habe. Eben so gut gehörten die Kapitel 2, 3, 4 und 5 in die didaktische Einleitung. Das sechste Kapitel dagegen, welches die Beredsamkeit des heil. Basilius und Augustinus, des Bossuet und der drei andern großen Franzosen schildert, und Bruchstücke aus ihren Reden als Muster

vorstellt, hat hier seinen Platz durchaus nicht und ist ganz coordinirt dem zweiten Theil, der von Chrysostomus handelt. Darum hätte der Stoff also diathesirt werden sollen, daß in die allgemeine didaktische Einleitung die Kapitel 1 bis 5 inclusive gekommen, in den zweiten Theil dagegen mit der Ueberschrift: „Die Muster der kirchlichen Beredsamkeit" unter Lit. a) Chrysostomus, b) seine großen Zeitgenossen, und unter c) die großen französischen Redner besprochen worden wären: Letztere insbesondere, aber auch Basilius und Augustinus hätten dann etwas ausführlicher behandelt werden sollen, um mit der ausführlichen Besprechung, welche Chrysostomus erfahren hat, einigermaßen in's Gleichgewicht zu kommen. Dagegen hätten von dem jetzigen zweiten Theil nach meinem Erachten noch einige Kapitel, nämlich 11 bis 15, in den didaktischen Theil verlegt werden sollen.

Neben diesem die Anlage des Buches betreffenden Tadel sind wir auch, obgleich den Grundgedanken vollkommen billigend, doch mit einzelnen Behauptungen und Aeußerungen keineswegs einverstanden. So müssen wir schon den ersten Satz tadeln, der die Definition von Kanzelberedsamkeit enthält, denn sie wird hier beschrieben als die „Kunst zu erregen und zu überzeugen im weitesten Sinne." Dieß paßt aber auf jede Art von Beredsamkeit, ebensogut auf die profane als auf die kirchliche. Auch was weiterhin über den Charakter der Nationen gesagt ist, möchte ich nicht in allweg billigen, und es ist gewiß nicht richtig, wenn von den englischen Rednern behauptet wird, sie seien mehr klar und kräftig, als gewählt. Hr. Lutz hat ja gerade in den unmittelbar vorausgehenden Worten selbst das Gegentheil dieser neuen Behauptung wenigstens angedeutet. Mit Recht wird

zwar, S. 6 und 7, ein Grund, warum Deutschland keine großen Redner habe, auch in der religiösen Gespaltenheit gesucht, die bei uns kein großes, kirchliches Gemeinbewußtsein aufkommen lasse, aber der Verfasser irrt sehr, wenn er die Mehrzahl der Deutschen für Protestanten hält. In Wahrheit ist es gerade umgekehrt, die Majorität der Deutschen ist katholisch. Ueberhaupt ist in diesem Kapitel Manches, was ich anders wünschte; man sieht, dasselbe ist der erste schriftstellerische Versuch des Verfassers, und es wäre gut gewesen, wenn am Ende gerade die ersten Kapitel noch einmal überarbeitet worden wären; manches Schiefe, Halbwahre oder Uebertriebene würde dann seine Beseitigung gefunden haben.

Nur halb wahr ist auch weiterhin das, was Hr. Lutz über jene Prediger sagt, welche eine vorher einstudirte Predigt aus dem Gedächtniß recitiren. Die groben Mißstände, die dabei eintreten sollen, treffen nur bei schlechten Predigern zu und sind leicht zu vermeiden, und zuletzt gibt ja auch unser Verfasser selbst zu, daß diese Manier, eine Predigt vorher zu verfassen und dann aus dem Gedächtniß abzuhalten, doch, alles reiflich erwogen, die beste sei. Dabei ist's von großem Gewicht, daß der Prediger eigentlich nicht blos recitirt, sondern in Wahrheit neu producirt, und während des mündlichen Vortrags vor der Gemeinde selber viel gehobener ist, als während er die Rede concipirte.

Sehr schön aber auch etwas übertrieben ist, was S. 18 über jene gesagt wird, welche eine Rede ablesen. „Sie halten das Papier vor den Mund, die zurückprallenden Töne gelangen nicht zu den Zuhörern. Was sie reden, kommt den Zuhörern fremd vor, es scheint, sie lesen aus einem

fremden Schriftsteller, das kann jeder für sich zu Hause thun, dann braucht er seine Ohren nicht attent zu halten, kann lesen nach seiner Weise, geschwind oder langsam, und braucht sich nicht foltern zu lassen von der zu schnellen oder langsamen Redeweise. Ist die Rede gut geschrieben, so wird sie jetzt schlecht, ist sie schlecht, so wird sie jetzt wo möglich ganz schlecht sein. Die Begeisterung fehlt, die beredte Zunge fehlt, die unmittelbar aus dem Herzen hervorholt, der belebende, anregende, geistige Verkehr des Redenden mit dem Zuhörer durch Auge, Geberde, Ruhe oder Bewegung fehlt. Oder es sei Einer beredt mit seinen Ausrufungszeichen auf dem Papier, pathetisch mit seinen Querstrichen auf dem Papier!" Gestehen wir auch, daß manche Ableser ihre Sache besser machen, als es hier geschildert ist, so kann man doch nicht froh genug sein, daß diese Unsitte bei unserer Confession fast gar nicht gefunden wird, und wohl nur in Fällen, wo Alter oder Krankheit eine Ausnahme rechtfertigen.

Im dritten Kapitel S. 20 ist ein ganz falscher Begriff von Dialektik aufgestellt, und diese als die Kunst definirt, „aus blos scheinbar wahren Prämissen wahre Schlüsse zu machen, und aus wahren Prämissen wahre Schlüsse allzusehr zu häufen." Nicht minder müssen wir es tadeln, wenn auf derselben Seite behauptet wird: „faßt man streng zusammen, so wird man nicht verstanden, beweist man weitläufig, so ermüdet man, treibt man den Beweis auf die Spitze, so wird man spitzfindig."

Im vierten Kapitel wird zu wenig Werth auf den logischen Zusammenhang einer Rede gelegt, während meines Erachtens die innere Logik einer Rede allein im Stande ist, dieselbe recht verständlich und deutlich zu machen. Deutlichkeit

aber ist nach Hrn. Lutz gerade die erste Haupteigenschaft eines guten Redners. Nicht einverstanden sind wir sofort, wenn der Hr. Verfasser S. 244 ff. die bei uns gewöhnliche logische Eintheilung der Predigt verwirft. Mag sie auch dem Effect einigen Abbruch thun, so nützt sie doch in hohem Grade dem Verständniß, und cum grano salis angewendet, kann sie auch dem Effect nicht viel schaden.

Weiterhin haben wir auf S. 220 einen chronologischen Verstoß entdeckt, denn Gregor von Nazianz ist älter als Sulpitius Severus und ebenso alt als Ambrosius; auf der folgenden Seite aber hat der mitgetheilte griechische Text eine Interpunction (die sogenannte deutsche), welche den Leser durch und durch stört, und das Verständniß sehr erschwert. Doch es mag des Tadels genug sein; ohnehin betreffen unsere meisten Ausstellungen nur den didaktischen allgemeinen Theil, der auch nur Einleitung sein sollte. Der Hauptwerth des Buchs steckt in dem, was über Chrysostomus und die großen französischen Redner gesagt ist. Das hier Beigebrachte ist im Stande, den Leser in der Kanzelberedsamkeit zu fördern, indem ihm die großen Vorzüge und Schwächen dieser großen Redner vor Augen geführt werden, um die einen nachzuahmen, die andern zu fliehen. Zugleich tritt uns hier die Art und Weise, die Kunst, durch welche diese Prediger so Großes geleistet haben, recht anschaulich vor Augen, wir lernen in Beispielen die Mittel kennen, durch deren Anwendung auch unsere Predigten lebendiger, plastischer, und damit schöner und wirksamer werden. Dabei verkennt aber der Verfasser keineswegs, daß der Prediger gewisse m o r a l i s c h e Eigenschaften haben müsse, um ein guter Redner zu werden. Kunst allein thut hier nicht Alles, denn 1) ohne Frei-

müthigkeit gibt es keine Beredsamkeit. Hr. Lutz zeigt, wie auch die französischen Prediger mit geringen Ausnahmen stets freimüthig gewesen seien; selbst der mitunter dem großen Ludwig schmeichelnde Bossuet erhob sich in seinen bessern Reden über diese Schwäche. Bourdaloue und Massillon dagegen (des Chrysostomus gar nicht zu gedenken) zeichneten sich stets durch Freimüthigkeit aus. Lutz nennt dieß Gesinnungstüchtigkeit, S. 112, und mit Recht, denn nur die freimüthige Gesinnung ist eine tüchtige, und es gehört zu den Sprachfälschungen unsrer Tage, daß man den Servilismus als gesinnungstüchtig prädicirt. Neben der Freimüthigkeit ist es 2) die Liebe zu der Gemeinde, ohne welche kein Prediger ein großer Redner werden kann. Warum machen manche Strafpredigten unsrer Tage so wenig Eindruck, während ältere ähnliche Predigten die Zuhörer oft auf's tiefste erschütterten und die größten Bekehrungen verursachten? Weil es oft an der Liebe fehlt, weil die Strafpredigt oft nur gehalten wird, wenn es dem Pfarrer an einem andern Thema fehlt und er es sich leicht machen will. Das bemerkt auch das Volk gar bald und spricht es unverholen aus. Andre Strafpredigten aber entstehen aus einem selbstsüchtigen Grunde, und der Prediger eifert nicht, weil er die Gemeinde wie seine eigene Seele liebt, sondern weil er durch ihre Fehler belästigt wird u. dgl. Aber auch das merkt das Volk, und nur die Predigt, die aus einem liebenden Herzen kommt, geht wieder zum Herzen. Trefflich und der Mittheilung werth ist, was Hr. Lutz S. 266 ff. über die moralischen Eigenschaften sagt, die für einen guten Prediger absolut nothwendig seien. „Der christliche Redner", sagt er, „muß fromm sein, um seine edle Absicht zu erreichen. Wer

nicht selbst von der Wahrheit dessen, was er sagt, überzeugt ist, wird Andere nicht zu überzeugen vermögen, eine erheuchelte Begeisterung verflüchtigt sich schnell, eine erkünstelte Wärme verschwindet bald, und ein Scheinglaube kann nicht lange seine Maske bewahren, das Herz muß an Innigkeit, und der Verstand an ungetrübter Klarheit verlieren, wenn im Innern nicht ein fester Glaube und eine mächtige Ueberzeugung lebt. Nichts dagegen ist eindringlicher, nichts schlagender, als wenn das Publikum die Worte unmittelbar dem Herzen entströmen sieht, cujus vita despicitur, restat, ut ejus praedicatio contemnatur (Greg. h. 12 in Ev.). Der christliche Redner muß fromm sein, um fern zu bleiben von aller Eigenliebe. Bei dieser wird er zwar allen Fleiß für die Ausarbeitung seiner Reden benützen, wird Nächte durchwachen, um die Phrasen aller Zeiten und Zonen in ein schmuckes Ganze zu sammeln und zu ordnen, er wird zu allen Kunstgriffen seine Zuflucht nehmen, um beredt zu scheinen, die ganze Tonleiter der menschlichen Stimme durchgehen, um den schönsten Klang zu finden, aber wenn blos Gunst und Beifall seiner Zuhörer ihn zieht, wird er statt der Wahrheit Unwahrheit verkünden, statt eine kräftige, würdige Sprache gegen die Leidenschaften zu führen, wird er den Leidenschaften der Menschen schmeicheln, bei ungewöhnlichen Verhältnissen, wo es des Muthes und der Standhaftigkeit bedarf, wird ihn sein Muth verlassen, und von einer Aufopferung wird er nichts wissen. Der christliche Redner muß fromm sein, um ein heiteres, aufgeräumtes Gemüth zu haben. Das böse Gewissen macht abgeneigt gegen das Predigen, benimmt jegliche Lust dazu, wirft stets eine Unruhe in das Herz, und legt demselben Traurigkeit und Niedergeschlagenheit auf; wo

nur Unruhe im Herzen ist, kann keine Ruhe in die Rede kommen, der Ueberblick ist getrübt, die Einsicht leicht verwirrt, der Geist ist nicht frei genug, um mit ganzer Lust und Kraft seinem Gegenstande sich hinzugeben, in ihn einzubringen, und desselben sich zu bemeistern. Darum wird auch die Rede dem leichtfertigen Redner schwere Mühe kosten, mitten in seinen besten Gedanken hält ihn eine Bangigkeit und Beklemmung zurück, und ein gewisses unbehagliches Gefühl, das seinen tiefsten Grund nur in der Zerrissenheit seiner Seele hat. So wird er mit schwerer Noth vielleicht eine Rede für Andere zu Stande bringen. Aber der fromme Redner bearbeitet die Rede für sich, er predigt sich zuerst, um dann Andern die Worte zu verkünden, kein Zwiespalt, keine Unruhe, kein niederschlagendes Gefühl bemächtigt sich seiner, er fragt nach Lob so wenig, als nach Tadel, sein einziger Gesichtspunkt geht darauf, ob er Gott gefalle. Die Sucht nach Lob treibt ihn nicht zu verwerflichen Mitteln, erniedrigt ihn nicht zum gemeinen Compilator, er fühlt eine Kraft in sich, aus sich zu schaffen, und läßt dieser Kraft ungehemmten Lauf, fragt nicht nach rhetorischen Figuren, kümmert sich nicht um Wortkram, sondern allein um die Wahrheit, und um nichts, als die Wahrheit; wie er denkt, spricht er; was er spricht, sind ewige Schönheiten, eingegeben von dem heiligen Geiste, hervorgerufen von einer wahren Begeisterung; jeder Zug, jeder Ton, jede Geberde, jede Stellung und Bewegung ist ächt, wahr und rein. Weil er ebenso wenig nach dem Tadel der Menschen fragt, ist über seine ganze Rede hin ein edler Freimuth gegossen, der das Laster nicht beschönigt, nicht rechtfertigt noch entschuldigt, sondern es verwerflich und verdammlich nennt, wo er es findet und in

welcher Gestalt er es antrifft. Und weil ein heiliger Eifer für die heilige Sache ihn ergreift, wird er mit einer wunderbaren Liebe seine Gemeinde umfassen, die Laster tadeln, der Personen schonen, für jene nur Worte der Strenge und des Ernstes, für diese nicht genug Worte der Milde, der Schonung, der mütterlichen Liebe und der väterlichen Sorgfalt haben."

Diese wenigen Sätze sind mehr werth, als viele Dutzend abstrakte homiletische Regeln, denn die Quellen der Beredsamkeit fließen nicht blos aus dem Kopfe, sondern auch aus dem Herzen.

Hefele.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Achtundzwanzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1846.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Stuttgart, gedruckt auf Schnellpressen in der Guttenberg'schen Officin,
Königliche Hofbuchdruckerei.

I.

Abhandlungen.

1.

Zur ältesten Kirchengeschichte Armeniens.

Von einem armenischen Priester der Mechitaristen-Congregation in Wien.

Einige historisch-kritische Bedenklichkeiten, die man in Bezug auf das Werk: „Bekehrung Armeniens durch den heiligen Gregor Illuminator" — von Tirol her erhoben hat (s. katholische Blätter aus Tirol, Jänner-Heft 1846 S. 92), machen mir die nachfolgenden Erörterungen zur Pflicht, welcher ich mich um so lieber unterziehe, als ich dabei Gelegenheit finde, mancherlei unsere Nationalhistorie betreffende Fragen genauer zu untersuchen, scheinbare Widersprüche auszugleichen und die aufgeführten Thatsachen aus den Quellen zu erweisen, lauter Dinge, die ich freilich in jenem Werke zu leisten nicht im Stande war, bei dessen Abfassung ich die doppelte Absicht hatte, das Interesse des ungelehrten christlichen Volkes mit jenem der wissenschaftlich gebildeten Leser in Verbindung zu bringen. Vor Allem wollen wir

aber die obgedachten Bedenklichkeiten mit ihren eigenen Ausdrücken hier anführen.

„Eine solche Arbeit," (Geschichte der Bekehrung Armeniens), heißt es daselbst „kann nun auf streng historischem Standpunkte unternommen werden, oder sie kann, legendenartig gehalten, die durch religiöse Dichtung verschönerte und mannichfach ausgeschmückte Volkssage wiedergeben, wo dann zwar allerdings ein historisches Gerippe unterliegt, die Ausführung im Einzelnen aber auf historische Wahrheit keinen Anspruch macht. Im ersten Falle wird mit Recht genaue Quellenangabe verlangt, die Chronologie muß gehörig erörtert werden; geschieht dieß Alles, so wird eine solche neue Erscheinung auf dem Gebiete der Geschichte mit Freuden als eine neue Bereicherung begrüßt. Wird aber dieß gar nicht oder nur ungenügend geleistet, so wird ein solches Werk in die Klasse der religiösen Dichtungen zu verweisen sein, wie vergangene Jahrhunderte deren so viele zu Tage gefördert haben. Man will zwar durchaus nicht läugnen, daß auch solchen nach Umständen ein bedeutender Werth in mehrfacher Hinsicht zukommen könne; nur dürfen dergleichen Werke keinen Anspruch darauf machen, als wahre Geschichte angesehen zu werden, weil hierdurch nicht nur die Wahrheit leidet, sondern auch unheilbare Verwirrung in die Geschichte selbst gebracht wird. Dieses vorausgeschickt, glauben wir nun unbedenklich aussprechen zu dürfen, daß dieses Werk zwar wohl eine historische Grundlage habe, aber in seiner einzelnen Ausführung nicht als historisches Quellenwerk angesehen werden könne, und daß nicht Alles, was darin erzählt wird, unsern Glauben verdiene. Den historischen Kern des Werkes bildet die allerdings wahre Erzählung,

daß der heilige Gregorius um das Jahr 300 mit großem Eifer Armenien zum christlichen Glauben bekehrte, sowie, daß die Armenier mit inniger Wärme ihren Glauben festhielten, da sie nach dem Berichte des Eusebius (Hist. eccl. Lib. IX. c. 8) um das Jahr 310 wegen ihrer Anhänglichkeit an den christlichen Glauben von dem Kaiser Maximin bekriegt wurden, und dennoch denselben unerschütterlich bekannten.[1]) Aber die weitere Ausmalung der Lebensumstände des heil. Gregorius, die näheren Details der Bekehrung Armeniens, die Geschichte der Ripsimianerinnen unterliegen sehr gegründeten Bedenken. Zwar gibt der Verfasser obigen Werkes in der Vorrede seine Quellen an, welche wir, da uns jene Quellen nicht zu Gebote stehen, nicht einläßlich zu prüfen vermögen; allein diese Quellen sind, wie aus andern gleich anzuführenden Daten zur Genüge hervorgeht, sehr unverläßlich und jedenfalls interpolirt, wo nicht ganz unterschoben. Es finden sich nämlich in diesem Werke mehrere entschiedene Widersprüche gegen Thatsachen, die durch die bewährtesten Zeugnisse festgestellt sind, wozu auch noch mehrere chronologische Angaben kommen, die völlig unhaltbar sind.“ — Hierauf folgen in den katholischen Blättern aus Tirol die einzelnen Einwendungen oder Zweifel. Ehe wir jedoch zur Erörterung derselben schreiten, wollen wir hier zum Vorhinein noch Einiges über die Glaubwürdigkeit des

1) Dieses Zeugniß des Eusebius gilt allerdings für die schon früher vor sich gegangene Bekehrung der Armenier zum Christenthume, in Bezug auf den Kampf aber, der um diese Zeit zwischen Armenien und Maximin ausgebrochen sein soll, sind wir noch nicht im Klaren. Ueberdieß kann dieß vielleicht in Klein-Armenien Statt gefunden haben, welches unter der römischen Herrschaft stand.

Agathangelos dem hinzufügen, was wir schon in der Vorrede zur Bekehrungsgeschichte Armeniens (S. VI—VIII und XI—XIX) gesagt haben, und worauf wir den Leser verweisen.

Um die Glaubwürdigkeit des Agathangelos abermals zu bestätigen, bedarf ich vielleicht keines neuen Zusatzes, sondern darf den europäischen Leser nur auf die europäischen Gelehrten selbst hinweisen. Die Glaubwürdigkeit dieses alten Schriftstellers bestätigen nämlich diejenigen Gelehrten, denen die armenische Literatur nunmehr ziemlich bekannt geworden ist, und es gibt in unsern Tagen solcher Orientalisten nicht Wenige, besonders in Deutschland, worunter ich namentlich die Gelehrten Welte, Neumann, Petermann, deren Werke mir zur Hand kamen, anführe, die da wohl jene großen Schriftsteller Moses v. Choren, Agathangelos, Zenob u. A. kennen gelernt haben, und im Stande sind, über die Glaubwürdigkeit derselben ein gerechtes Urtheil zu fällen.[1]) Ich mache übrigens darauf aufmerksam, daß auch bei ihnen eine theilweise mißtrauische Meinung über das Werk des Agathangelos obwaltet, als ob es in der Folgezeit mannichfach interpolirt worden sei (Neumann, Vers. einer Gesch. 2c. S. 16, 17. Ritter Erdk. X. Th. S. 543) Doch ist dieß wohl von der in den Jahren 1709 und 1824 in Constantinopel erschienenen Ausgabe und besonders von der ihr hinzugefügten Vertragsurkunde zwischen Constantin dem Großen und dem Papste Sylvester einerseits, und Tiridat, König der Armenier, und Gregor dem Erleuchter anderseits zu verstehen, welche Urkunde, obwohl dem Wesen nach unzweifelhaft (s. unsere Bekehrung Armeniens, Anmerk. 53 S. 191), doch hinsichtlich

---

1) Vgl. Tübinger theol. Quartalschrift 1845 S. 466.

mancherlei darin befindlicher Ungereimtheiten gewiß interpolirt zu sein scheint. Es ist aber dieß keineswegs auch von jener Ausgabe zu denken, welche im Jahre 1835 nach einem in der königlichen Bibliothek zu Paris aufgefundenen sehr zuverlässigen alten (1154) Manuscripte in Venedig zu St. Lazaro erschienen ist, woraus auch ich meine Geschichte der Bekehrung Armeniens geschöpft habe. [1]) Dieß verbürgt uns ganz sicherlich jener wunderschöne, durchgehends rein und unberührt erhaltene Styl des im literarischen Fache höchst erfahrenen Agathangelos, dessen Schreibart einen ganz besonders eigenthümlichen Charakter besitzt, den ein jeder, der gründlich Armenisch kennt, sehr leicht bis auf das einzelne durch fremde Hand eingeschobene Wort unterscheiden kann. Man behaupte, wie man wolle, der Urtext dieses Werkes sei in armenischer oder griechischer Sprache abgefaßt worden, in jedem Falle wird unmöglich sein, das Original desselben für verfälscht zu erklären. Entweder ist das griechische Original (gesetzt, daß es griechisch abgefaßt sei), und zwar vor der Uebersetzung desselben ins Armenische, oder nach derselben, oder auch bloß das Uebersetzte (das Armenische) verfälscht worden. Das griechische Original vor dessen Uebersetzung konnte nicht verfälscht werden; denn es müßte in diesem Falle nur innerhalb 70 oder 80 Jahre geschehen sein, weil von der Abfassung dieses Werkes (330—340) bis zur Erfindung der Schriftzeichen für die armenische Sprache (406), zu welcher Zeit die Uebersetzungen begannen, nur so

1) Seitdem ward aber unsere Bibliothek (die Mechitaristen-Bibliothek zu Wien) selbst mit einem werthvollen Manuscripte dieses Werkes glücklicher Weise bereichert, welches sogar vor der oben gefeierten Ausgabe in mancher Beziehung den Vorzug hat.

viele Jahre verflossen sind. Hätte Jemand während dieses kurzen Zeitraums das Original zu verfälschen gewagt, so würde er gewiß den gerechten Vorwürfen seiner Zeitgenossen sich nicht haben entziehen können, und der Betrug wäre also hintertrieben worden. Nimmt man an, es sei das griechische Original nach dessen Uebersetzung ins Armenische verfälscht worden, dann würde das Griechische mit dem Armenischen nicht übereinstimmen, während sie jetzt genau mit einander übereinkommen, außer daß der nunmehr vorhandene griechische Text in manchen Stellen abgekürzt ist, wie bei den Bollandisten, wo die sehr weitläufigen Lehren des h. Gregor fast ganz und gar fehlen. Diese Auslassung ist offenbar absichtlich, denn in einem Martyrologium dürfen außer den geschichtlichen Berichten derlei Erklärungen und Unterrichte keinen oder nur wenig Platz einnehmen. Will man aber annehmen, das armenische Original sei verfälscht worden, so würde dann das Armenische mit dem Griechischen wieder nicht übereinstimmen. Diese Verfälschung müßte entweder bald nach der Uebersetzung oder später geschehen sein. Der erste Fall ist völlig verwerflich, denn es gab zu dieser Zeit noch Viele, die den griechischen Text in der Hand hatten, und also den Betrug auf den ersten Blick entdeckt haben würden. Geschah es später, so müßte der Styl sich der spätern Zeit anpassen. Dieß ist aber nicht der Fall, denn wir haben unwiderlegliche Belege zur Hand, die gründlich beweisen, der Styl der letztgenannten Ausgabe müsse jenen Schriftstellern angehören, die bald nach der Erfindung der armenischen Buchstaben die Literatur des Volkes durch verschiedene Werke so rühmlich bereicherten. Dieser Glanz im Style dauerte nicht lange, selbst unser Moses von Choren, der gegen das

Ende desselben Jahrhundertes sein Werk schrieb, hält sich nicht so gewissenhaft an jene einfach-herrliche, recht angenehme Schreibart, indem er sich nicht selten gar manche Hellenisirungen erlaubt. — Die nämlichen Schwierigkeiten würden sich ergeben, wollte man annehmen, der Text sei ursprünglich armenisch (mit Schriftzeichen fremder Sprachen) geschrieben worden, obwohl dieß nicht so wahrscheinlich dünkt. — Mithin ist und bleibt immer die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Agathangelos wohl unbestritten. Dieß Wenige vorausgeschickt gehen wir jetzt zur Erörterung der in Abrede gestellten Punkte und aufgeworfenen Zweifel über.

1) Für's Erste wird gegen meine Geschichte der Bekehrung Armeniens resp. gegen die Glaubwürdigkeit des Agathangelos darauf hingewiesen, daß nach dem Zeugnisse des heil. Hieronymus bis zum Jahre 340 bei den vornehmen Frauenspersonen in Rom das klösterliche Leben eine völlig unbekannte Sache war, und erst der heil. Athanasius, da er zu jener Zeit nach Rom kam, dort das klösterliche Leben bekannt machte, worauf sich die heilige Marzella zuerst entschloß, das Klosterleben dort einzuführen und auch Andere hiezu bewog. Ich gebe dieß vollkommen zu, aber wenn ich S. 40 eines Frauenklosters zu Rom gedachte, so war meine Absicht dabei durchaus nicht, mit jenem Worte die Idee zu verbinden, welche wir heut zu Tage darunter zu verstehen pflegen, sondern blos ein Haus an einem einsamen Orte der Stadt, oder vielleicht außer der Stadt, in der Nähe, wo viele gottesfürchtige Frauenspersonen, den Ergötzlichkeiten der Welt entzogen und sich selbst dem Dienste des göttlichen Heilandes weihend, in Verborgenheit ihr Leben zuzubringen suchten. So versteht es auch Agathangelos, dessen hierauf bezügliche

Worte folgende sind: „Zu dieser Zeit fanden nun (die Abgeordneten Diokletian's sammt den Malern) in der Stadt Rom einen für die Jungfrauen sonderlich bestimmten Wohnort (oder im weitern Sinne des Wortes: Kloster), worinnen christliche Frauenspersonen sich verschlossen hatten, einem eingezogenen, einsiedlerischen Leben in gänzlicher Enthaltsamkeit, Reinigkeit und Heiligkeit obliegend, deren Nahrung nur aus Hülsenfrüchten bestand, und denen die Gnade zu Theil geworden war Tag und Nacht fortwährend ihren Lobgesang und ihr heiliges Gebet zu Gott empor zu schicken. Ihre Vorsteherin hieß Kajane, deren Pathin aber Ripsime (Chripsime), die Tochter eines Gläubigen aus königlichem Blute." [1]) Dieß läßt sich auch sehr leicht annehmen, wenn man nur die Lebens- und Martergeschichte der heiligen Febronia, einer Klosterjungfrau zu Sibapolis, einer Stadt an der Grenze Assyriens (unter der römischen Herrschaft), betrachtet. Sie erlitt im Jahre 304, im zweiten der Verfolgung des Diokletian, den Martertod. Es wird dieß (Bolland. Acta S. S. Junius. tom. 5. pag. 18) folgendergestalt berichtet: Erat autem ibi monasterium feminarum circiter quinquaginta inibi sese exercentium, quibus praeerat quaedam nomine Bryene, discipula olim cujusdam Platonidis, ante ipsam functae Diaconatus officio, cujus regulam et traditionem usque illud tempus praeclare servabant.... Erant autem sub Bryenes disciplina puellae duae, quas diligenter in ascetica erudiebat palaestra, una quidem nomine Procla, altera vero Febronia dicta, [2]) die seit achtzehn Jahren schon im

---

1) Arm. Agath. S. 109. Acta Sanctorum Sept. T. VIII. p. 348.
2) Es darf hier, den Ursprung der Frauenklöster anlangend, auch

benannten Kloster lebte. (Die weitern Schicksale dieser Dienerin Gottes haben große Aehnlichkeit mit jenen der Ripsimianerinnen.)

Hieraus erhellet erstens, daß dieß Kloster der Frauen ziemlich frühen Ursprunges war, da in der angeführten Stelle bis dahin zweier (vielleicht aber waren deren schon noch mehrere gewesen) Vorsteherinnen desselben gedacht wird, die zugleich Diakonissinnen waren, und bei den Griechen *ἡ κυρια ἡ μεγαλη*, Magna Domina, um der Ehre willen, hießen, in dem Sinne als: Aebtissin; so wie man auch die Aebte *τους μεγάλους*, Magnos zu nennen pflegte. Zweitens erhellet hieraus, daß, weil die Diakonissinnen zugleich den Versammlungen der gottgeweihten Jungfrauen vorstanden, der Ursprung derart frommer Congregationen fast bis auf den Anfang des Christenthums hinaufreicht, da die Einsetzung der Diakonissinnen von den Aposteln selbst ihren Beginn nahm, obwohl ich gestehen muß, daß den Diakonissinnen diese Sorge für besagte Versammlungen nicht gleich im Anfange der Kirche, sondern etwas später anvertraut wurde. Um aber einigermaßen errathen zu können, wie alt, oder

---

das nicht übergangen werden, was Moses von Choren (Gesch. Arm. II. 80.) von dem h. Gregor Illuminator selbst in dieser Beziehung berichtet, und was sich schon in der Bekehr. Arm. (Kap. 2. S. 8—9) angeführt findet. „Als das Kind (Gregor), sagt er, herangewachsen war, gab ihm ein gläubiger Mann, Namens David, seine Tochter Maria zur Gemahlin; die beiden Gatten jedoch, nachdem sie während einer dreijährigen Ehe zwei Kinder gezeugt, trennten sich im gegenseitigen Einverständniß von einander: Maria begab sich mit ihrem jungen Kinde in ein Frauenkloster, und ward Ordensschwester... Gregor aber begab sich alsbald in die Dienste Tiridat's, um die Schuld seines Vaters abzutragen;" was ungefähr um das Jahr 280 sich zutrug.

seit wann diese Gewohnheit in der Kirche entstanden, erinnere ich mich auch im Leben der heil. Jungfrau Sebastiana, einer Schülerin des heil. Apostels Paulus, die zu Domitians Zeiten (81—95) den Martertod erlitt, gelesen zu haben (in Actis S. S. Junius Bd. VI. S. 61) daß sie ἡγουμενη, Hegumena hieß, welche Benennung ebenfalls ein charakteristischer Name deren war, die wie obenerwähnte Bryene den Versammlungen der Jungfrauen vorstanden.

Da es sich nun nicht läugnen läßt, daß es schon in den ersten christlichen Jahrhunderten in vielen Gegenden Jungfrauen gab, welche ähnlich den späteren eigentlichen Nonnen ein ascetisches Leben führten, so läßt sich auch ohne Anstand annehmen, daß auch in Rom, der Mutter aller Kirchen, derart jungfräuliche Versammlungen existirten, und Ripsime einer derselben angehört habe. Dieß ist auch um so glaublicher, weil es ein Zeitgenosse und Mitbürger, Agathangelos nämlich, ausdrücklich bestätiget.

Seinem Zeugnisse nun stellt man uns aber jenes des h. Hieronymus entgegen, der jedoch ein Jahrhundert später lebte, und kein Römer war. Ueberdieß hatte der h. Hieronymus in der fraglichen Stelle nicht die Absicht, den Ursprung des klösterlichen Lebens zu Rom geschichtlich darzustellen, sondern er wollte vielmehr, während er in einem Briefe (ep. XVI.) an die Jungfrau Principia, die geistliche Tochter der heil. Marzella, ihr die seltenen Tugenden ihrer gottseligen Mutter in Christo aufzählte, nur darauf hinweisen, wie diese hochadelige fromme Römerin sich nicht scheute, die bis dahin von den adeligen römischen Damen unbeachtet gebliebene oder vielmehr als etwas verächtliches angesehene Lebensweise der ägyptischen Mönche und Nonnen in dieser Hauptstadt durch

das eigene Beispiel einzuführen und solche zu adeln. Seine eigenen Worte sind diese: Nulla eo tempore nobilium feminarum noverat Romae propositum monachorum, nec audebat propter rei novitatem, ignominiosum, ut tunc putabatur, et vile in populis nomen assumere. Haec (Marcella) ab Alexandrinis prius sacerdotibus, Papaque Athanasio et postea Petro, qui persecutionem Arianae haereseos declinantes, quasi ad tutissimum communionis suae portum Romam confugerant, vitam beati Antonii adhuc tunc viventis monasteriorumque in Thebaide Pachumii et Virginum ac Viduarum didicit disciplinam: nec erubuit profiteri, quod Christo placere cognoverat." Es ist dieß also eher ein Encomium, eine Lobrede zu Ehren der heil. Marzella, wie es auch der Zweck des Briefes erforderte, als eine historische Darstellung. Ferner redet hier der heil. Hieronymus von einem klösterlichen Leben im engern Sinne des Wortes, welches damals noch nicht allgemein eingeführt war und erst nach Marzella's Tod in Rom gebräuchlich geworden ist. So versteht diese Stelle des heil. Hieronymus auch der gelehrte Baronius, der, obwohl er mit ihm berichtet, das klösterliche Leben sei bis zur Ankunft des heil. Anthanasius in Rom unbeachtet geblieben, doch gleich nachher hinzufügt und sagt: „Cum alioqui non defuerint (quod dictum est superius) persecutionis retro temporibus tum in Urbe tum aliis quoque in locis monachi; — qui — Deum propensius colerent; adeo ut licet Monachi nomen visum sit Urbi novum, res tamen ipsa vetus, sed in tanta ecclesiae pace legibus quibusdam exculta, foecundiori germine propagata." (Annal. tom. III. a. 340 n. VIII.) Vergleiche auch die Storia ecclesiastica del Cardinale Orsi vol. IX. pag. 282. —

2) Das zweite Bedenken gegen unsere Kirchengeschichte Armeniens ist dahin formulirt: „Diokletian habe im J. 300 noch gar nicht angefangen, Strafen über die Christen zu verhängen; sein erstes Verfolgungsdekret gegen die Christen sei erst am 23. Februar 303 erlassen worden, wie uns der Augenzeuge Laktantius ausdrücklich versichere.“ (Lactant. de mort. persec. c. 12 et 48). — Hiegegen erlauben wir uns Folgendes zu bemerken: einer eigentlichen Verfolgung im J. 300 gedenket unsere Bekehrungsgeschichte nicht. Wahrscheinlich ist man zu diesem Bedenken dadurch veranlaßt worden, weil ich S. 46 ein Schreiben Diokletian's an Tiridat anführte, wo es (nach dem Originale des Agath.) also heißt: „Sie (die Christen) geben unsern gerechten Gesetzen Anlaß, sie zu verdammen, wie sie auch unsere Vorfahren, die ersten Väter, die Könige, so oft zum Zorn und Verdruß gereizt hatten. Mithin sind unsere Schwerter stumpf geworden, und doch fürchten sie den Tod nicht.“ Die Strafen, deren hier Erwähnung geschieht, scheinen beim ersten Anblicke, als seien sie durch Diokletian jüngst über die Christen verhängt worden, sie beziehen sich aber nicht auf ihn, sondern auf seine Vorfahren. Man hat vielleicht aus meiner ersten Uebersetzung dieses Edictes in der Bekehrung Armeniens den eigentlichen Sinn desselben nicht genau verstanden, da ich daselbst, um der Kürze willen, den Inhalt des ganzen Schreibens etwas gedrängt angegeben hatte. Gleicher Weise muß auch jene Stelle darin: „obwohl wir ihnen deßwegen (weil nämlich die Christen die Weiber von ihren Männern, und diese von jenen noch bei ihren Lebzeiten zu trennen pflegten) schwere Strafen auferlegt haben, nimmt ihr Anhang doch von Tag zu Tag immer mehr zu,“ (A. S. ms. p. 10) und dergleichen Ausdrücke

nicht auf eine allgemeine Verfolgung gedeutet werden. Uebrigens ist es aber ganz gewiß, daß, obwohl Diokletian im J. 300 sich noch nicht entschlossen hatte, jenes blutige, fürchterliche allgemeine Verfolgungsdekret zu erlassen, es für die Christen demungeachtet hin und wieder an kleinen Verfolgungen und Unterdrückungen nicht gemangelt habe. Zu diesem Behufe gedenke ich hier aus Moses von Choren des Martertodes der heil. Zoye oder Euzoye, einer Gefährtin der Ripsimianerinnen, sammt andern Schwestern, welche Begebenheit gedachter Schriftsteller also berichtet: „als Diokletian von Ripsime und ihren Gefährtinnen sich hintergangen sah, ergrimmte er, und ließ die übrigen Schwestern, die daselbst zurückgeblieben waren, martern und tödten, deren Vorgesetzte Zoye hieß, während er die große Nachfolgerin der Apostel (Ripsime) nicht in seine Schlingen zu bekommen vermochte." (A. S. ms. p. 10.) Ich übergehe den allbekannten Martyrer St. Sebastianus sammt vielen andern, untern denen auch ein gewisser Nicostratus, Official des Präfekts von Rom, sich befand, dessen Frau Zoë hieß, die ebenfalls des Martertodes starb, welche jedoch verschieden von der oben erwähnten Zoye zu sein scheint (obwohl P. Aucher in seiner armenischen Legende Bd. III S. 52 in d. Anmerk. zu den h. h. Ripsimianerinnen, Beide in Eine vereinigen möchte). Ebenso übergehe ich den Martyrtod des berühmten Genasius. Dieß alles ist nun zwischen 285—288 vor sich gegangen, während welchen Zeitraums Diokletian zweimal nach Rom kam (Orsi, Stor. eccl. vol. VI. p. 306—317). Um diese Zeit geschah auch die Vertilgung der thebaischen Legion auf Befehl des Maximian Herkuleus, und die Hinrichtung vieler Anderer im Abendlande um des Glaubens willen (das. p. 322—346). Obwohl minder drückend, war

die Verfolgung doch auch für die Christen im Oriente fühlbar, indem Diokletian, obwohl er zu dieser Zeit kein neues Edikt gegen die Christen erließ, doch die seiner Vorfahren nicht widerrief, und seinen Statthaltern die Freiheit ließ, die Klagen gegen die Christen anzunehmen, sie einzukerkern und zu verfolgen. Nur vom Jahre 292, in welchem das römische Kaiserreich unter vier Herrscher vertheilt wurde, bis zum Jahre 298 ruhete die Kirche allenthalben in einem tiefen Frieden (Orsi, p. 556). Nachdem aber diese Zeit vorüber war, so fing bald der Cäsar Galerius an, die Christen hin und wieder zu beunruhigen (Orsi, Bd. VII. p. 12). Nicht gar lange darauf ahmte ihn Diokletian auch selbst nach und begann die christlichen Soldaten zum Götzenopfer zu zwingen. Wenn sie nicht einwilligten, wurden sie entlassen. Die Statthalter aber hielten sich nicht in dieser Schranke, sie suchten aus eigener Bosheit die Sache noch weiter zu treiben, zum großen Nachtheile der Christen, wie dieß das Betragen eines gewissen Veturius beweist, von welchem Eusebius in seiner Chronik (nach der Uebers. des P. Aucher aus dem Armenischen) II. p. 303 also sagt: Veturius magister militiae eos, qui in exercitu Christiani erant, clanculum opprimebat, atque ex illo jam tempore ubique locorum persecutio se extendit. (Vergleiche auch Orsi, B. VII. p. 14.) Alles dieß trug sich aber noch einige Jahre vor der allgemeinen Verfolgung des Diokletian zu, so daß der Kardinal Orsi (Bd. 8 p. 7) wohl gerechtfertigt werden kann, wenn er jene Schilderung des allzufriedlichen Zustandes der Kirche vor der allgemeinen Verfolgung, wie sie Eusebius (lib. VIII. hist. eccl. c. 1) uns darstellt, für etwas übertrieben erklärt. So könnte also allerdings von Christenverfolgungen Diokletian's vor

dem Jahre 303 gesprochen werden, obwohl solches von uns nicht geschehen ist.

3) Weiter wird in Betreff der christlichen Urgeschichte Armeniens gegen uns eingewendet, daß die Wallfahrt jener frommen Klosterjungfrauen (der Ripsimianerinnen) nach den heil. Orten zu Jerusalem völlig unglaublich sei, indem wir bei Eusebius und Hieronymus lesen, daß bis zum Jahre 326 die heiligen Orte geschändet und entweiht waren durch Götzenbilder und Götzenaltäre z. B. des Jupiter und der Venus, und daß daselbst unreine Opfer von den Heiden dargebracht wurden (Eusebius de vita Const. L. 3. c. 25—29. S. Hieron. Ep. 58). Man zeigt sich mit diesen Worten zugleich über die ungewöhnliche Auswanderung einer so bedeutenden Anzahl gottgeweihter Frauenspersonen vom Occident nach dem Orient auf mißtrauische Weise verwundert. Doch war diese von unsern Ripsimianerinnen unternommene, so lange und schwere Reise nur eine gezwungene Flucht, aber keine freiwillige Wallfahrt gewesen, deren Schritte jedoch Gott durch seine besondere Fügung durch Palästina nach Armenien hinleitete, wobei diese frommen Dienerinnen Gottes die Gelegenheit benützten, die heiligen Orte zu besuchen. Was aber die angeblich unglaubliche Wallfahrt der Christen an diese von unserm Herrn persönlich geheiligten Orte, und was weiter die hieher bezüglichen Worte des Eusebius und des h. Hieronymus betrifft, so lese ich, oder vielmehr liest der Kardinal Orsi bei Hieronymus ganz anders, und zwar gerade das Gegentheil; daher glaubt dieser aufgeklärte Kirchenfürst ohne Anstand, daß die heiligen Orte von Anbeginn des Christenthums an stets von den Gläubigen aus allen Gegenden stark besucht gewesen seien: Grande, eziandio ne' passati secoli fin dal

principio del cristianesimo era stato il concorso de' fedeli a venerare questi sacri luoghi, che Gesu Christo aveva illustrato colla sua divina presenza, e renduto celebri per la sua nascita per sue prediche, pe' suoi miracoli, pel suo sangue, per l'umilta de della sua passione e per la gloria de' suoi trionfi (Orsi, Stor. eccl. vol. XVII. p. 125). Und dieß Ganze bestätigt er eben durch die folgende Stelle aus demselben heil. Hieronymus: Longum est nunc ab ascensu Domini usque ad praesentem diem per singulas aetates currere, qui episcoporum, qui martyrum, qui eloquentium in doctrina ecclesiastica virorum venerint Hierosolymam, putantes, minus se religionis, minus habere scientiae, nec summam, ut dicitur, manum accepisse virtutum, nisi in illis Christum adorassent locis, de quibus primum evangelium de patibulo coruscaverat (Ep. int. Hieron. XVII. Paula et Eustochium Marcellae). Daher sagen die heiligen Frauen Paula und Eustochium daselbst: ad quae nos loca non ut primae, sed ut extremae venimus. Die Schändung aber und Entweihung der heiligen Orte durch Götzenaltäre und unreine Opfer der Heiden daselbst anlangend, erwähnt alles dieses wohl auch wieder derselbe gelehrte Kardinal Orsi, und zwar auf das Zeugniß des Eusebius (vit. Const. c. 25) sich stützend, folgender Weise: Vedendo i Gentili stabiliti fin da' tempi d'Adriano nella nuova citta non piu appellata Gerusalemme ma Elia, il concorso de' Christiani a venerare i santi luoghi, e specialmente quello, nel quale era stato sepolto il divin Redentore, e donde vincitor della morte era risuscitato alla vita; istigati dal diavolo (Euseb. Lib. 3. Vit. Const. c. 26) gli avevano profanati, e per abolirne affatto la memoria, colmato il luogo del santo sepolcro con una prodigiosa quantita di terre,

con straordinaria fatica transportatavi attronde, vi avevano fabricato un tempio, e innalzuto un simulacro di Venere. (Orsi vol. IX. p. 216—17). Gleichen Inhaltes sind auch die Ausdrücke des heil. Hieronymus hierüber: Ab Hadriani temporibus usque ad imperium Constantini per annos circiter centum octoginta, in loco resurrectionis simulacrum Jovis, in crucis rupe statua ex marmore Veneris a gentibus posita colebatur, existimantibus persecutionis auctoribus, quod tollerent nobis fidem resurrectionis et crucis, si loca sancta per idola polluissent. Bethlehem nunc nostram et augustissimum orbis locum, de quo psalmista canit, Veritas de terra orta est, lucus inumbrabat Thamus, id est, Adonidis: et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur. (ep. XIII.) Was läßt sich doch hieraus zum Vortheile der von uns bestrittenen Meinung schließen? Denn eben durch diese Zeugnisse wird bestätigt: erstens, daß die Wallfahrt der Gläubigen an die heiligen Orte in Palästina bis zu Adrian's Zeiten immer fortgedauert habe, und daß die Feinde des Glaubens eben darum, damit die Christen von diesem heiligen, den Heiden jedoch verdrießlichen Wallfahrtsvorhaben zurückgehalten würden, auf Eingebung des Teufels derlei Hindernisse und Entweihungen ausgesonnen haben. Zweitens, daß selbst während dieser ungünstigen Umstände die Gläubigen noch nicht den frommen Sinn aufgegeben hatten, die heiligen Orte wenigstens von der Ferne, da sie wegen der daselbst verübten heidnischen Abscheulichkeiten nicht ganz nahe treten durften, zu besuchen und innigst zu verehren, ab ascensu Domini usque ad praesentem diem per singulas aetates; was vornehmlich der hochgelehrte Baronius ausdrücklich und selbst mit Verwun-

35*

derung so bestätigt: Sed illud consideratione dignum est, quod, quantumlibet (ut dictum est superius) loca sancta Hierosolymorum fuissent per Hadrianum imperatorem profanata, desuper impositis impurissimis diis Gentium, nihil omnino ardor Christianae pietatis neque his potuit contineri, quin (ut de Alexandro vidimus) Hierosolymam peregrinationem religionis ergo susciperet, qui quidem usus ab ipso exordio nascentis Ecclesiae coeptus, nunquam amplius est in Ecclesia catholica intermissus. Sed de his pluribus primo Annalium tomo actum est. (Baron. Annal. tom. 2. a. 199. n. 10). Man vergleiche noch die von Baronius selbst angewiesenen hierauf bezüglichen Stellen. Für unsere Rechtfertigung genügt schon das, was eben hier von ihm angeführt ward.

4) Es ist als ein historischer Verstoß bezeichnet worden, wenn in unserer Bekehrungsgeschichte Armeniens erzählt wird, König Tiridates habe mit Kaiser Konstantin, bei Gelegenheit als sich dieser mit Maximina, der Tochter des Kaisers Diokletian vermählte, innige Freundschaft geschlossen (S. 137). Kaiser Konstantin ehelichte, wird bemerkt, nie eine Tochter des Kaisers Diokletian, vielmehr nahm derselbe im Jahre 307 die jüngere Tochter des Kaisers Maximian (Flava Maximiana Fausta, gewöhnlich bloß Fausta genannt) zur Gemahlin, wie uns der Erzieher des ältesten Sohnes von Kaiser Konstantin, Laktantius, bezeugt (Lact. de mort. pers. c. 27, so auch Julian, Orat. I.). Das geschah somit in jener Zeit, wo König Tiridates nach der Darstellung unseres Werkes sein Land nie verließ. — Ich habe mich diesen Punkt anbelangend auf das Zeugniß des allberühmten Historikers Moses von Choren (Geschicht. v. Arm. II. 83)

gestützt, der sich hierüber also ausdrückt: „Um diese Zeit ward gleichfalls das Hochzeitsfest der Maximina, der Tochter Diokletian's, in Nicomedien gefeiert, indem man sie dem Konstantin Cäsar, dem Sohne des römischen Kaisers Konstantius zur Gemahlin gab. Während der Hochzeit nun schloß dieser Konstantin mit unserm Könige Tiridat Freundschaft." Bald darauf sagt er wieder in demselben Kapitel: „Dann aber verfolgte er (Konstantin), von seiner Gemahlin Maximina, der Tochter Diokletian's angereizt, die Kirche, und ließ eine große Anzahl Menschen martern. Doch wurde er darauf zur Strafe seiner Verwegenheit von einem Aussatze befallen, der seinen ganzen Körper bedeckte &c." (a. S. ms. 181). Es könnte hier sein, daß Moses Maximina, die Tochter des Kaisers Maximian, mit der gleichnamigen Tochter des Diokletian verwechselt, oder daß er diesen Bericht aus andern zuverlässigen, uns jedoch unbekannten Quellen geschöpft habe, welches letztere man mit gutem Grunde von Moses erwarten darf; denn erstens steht dieser Bericht mit jenem des Laktantius keineswegs im Widerspruche; Konstantinus konnte wohl außer Minervina (Baron. Annal. Bd. III. a. 307. VI.) und Fausta auch noch die Tochter des Diokletian, lange vorher zur Gemahlin gehabt haben. Zweitens wird die allbekannte Erfahrenheit und Genauigkeit des Moses wohl das sonstige Stillschweigen der andern Schriftsteller zu ersetzen wissen, wie dieß die, wie ich hoffe, bald erscheinende deutsche Uebersetzung seiner kenntnißvollen Geschichte Armeniens selbst rechtfertigen wird, sowie auch die Gelehrten darin mit Verwunderung und Vergnügen sehen werden, daß er mancherlei geschichtliche Fälle mit kritischen Abweichungen berichtigt, worauf ich in den Anmer-

kungen der besagten Uebersetzung oft den Leser aufmerksam zu machen die Gelegenheit benutzte. Die während der Hochzeit veranlaßte Freundschaft Konstantin's mit Tiridat aber anlangend, ist hier ebenfalls kein Widerspruch zu finden. Obwohl ich in der Bekehrungsgesch. Armeniens nur einer Reise Tiridat's (im Jahre 319) nach seiner Krönung zum Könige Armeniens, von seinen Staaten nach den Römischen erwähnte, kann doch Niemand daraus schließen, Tiridat habe sich also nicht zur Hochzeit Konstantins nach Nicodemien (ungefähr 293—300) begeben. Vielmehr mußte Tiridat diese Höflichkeitspflicht gegen Diokletian, dessen Tochter sich vermählte, erfüllen, da er selbst seine Krone diesem Beherrscher verdankte. Es mußte auch Moses von Choren diese Reise Tiridat's besser als irgend Jemand wissen. [1]) So bleibt nun nichts übrig, weßwegen man anstehen sollte, diese Begebenheit als wahr anzunehmen. Es schien mir daher, ich dürfte mich in diesem Berichte auf den kenntnißvollen Historiker Moses sicherlich verlassen, so lange man nicht mit festen Gründen beweisen kann, daß ein solcher Bericht mit sich selbst oder mit andern im Widerspruche stehe, oder gar falsch sei.

5) Wir haben weiter angeführt, der heilige Papst Sylvester habe dem heiligen Gregor, dem Apostel Armeniens, als dieser sich in Rom aufhielt, alle Vorrechte der drei andern

---

[1]) „Was die unter Tiridat's Herrschaft geschehenen Begebenheiten sowie die, welche sich nach ihm zutrugen, anlangt, so hoffen wir auch hierin weder aus Nachlässigkeit und Unaufmerksamkeit gefehlt, noch irgend etwas blos Eingebildetes wissentlich hineingebracht zu haben, vielmehr ist Alles von den in den Archiven der Griechen befindlichen Urkunden entnommen." Moses von Choren, Gesch. Arm. II. 75.

damaligen Patriarchen in der Kirche Gottes, nämlich jener von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien und die patriarchalische Würde von ganz Armenien verliehen (S. 140). Hiegegen wurde uns eingewendet, daß der Titel Patriarch in der hier gebrauchten Bedeutung des Wortes in jener Zeit noch gar nicht vorkomme. Zudem seien auf dem Concilium von Nicäa wohl die Vorrechte der Bischöfe von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem anerkannt und bestätigt worden, während von den gleichen Vorrechten der Bischöfe von Armenien gar keine Erwähnung geschehen sei: vielmehr sei bis auf die Zeiten des heiligen Basilius herab, bis ungefähr um das Jahr 370, das kirchliche Oberhaupt Armeniens stets von den Metropoliten von Cäsarea bestätigt worden. — Wie oben von dem Worte Kloster bemerkt ward, so wollte ich auch hier dem Titel Patriarch keinen andern Sinn beilegen als jenen eines Bischofs, der keinem andern Bischofe als dem römischen, dem Oberhaupte der ganzen katholischen Kirche, unterworfen ist. Uebrigens wird der Landesbischof oder das kirchliche Oberhaupt des armenischen Volkes nach seiner vollen Bedeutung niemals von selbem Patriarch, sondern Katholikos genannt. Eine Untersuchung des Ursprungs und Gebrauchs dieses Titels bei den Griechen will ich hier, der Kürze willen, übergehen, und nur die hierauf bezüglichen Worte des Procopius (de bell. pers. Lib. II. c. 25) anführen, um zu zeigen, wie dieß Wort in kirchlicher Beziehung gebraucht zu werden begann, und welchen Sinn man ihm unterlegte: „Den Vorsteher, den Hohenpriester der Christen, sagt er, nennt man deßwegen mit einem griechischen Namen Katholikos, weil er über Alle (Bischöfe) ist, die in jenem Lande sich befinden;“ was genau

mit dem Sinne, den man von jeher dem armenischen Katholikos beizumessen pflegte, übereinstimmt. Daß aber der Katholikos der Armenier frei von jeglicher Gerichtsbarkeit der Bischöfe oder Metropoliten oder Patriarchen anderer Stühle war, wird ausdrücklich in dem obgenannten Freundschaftsbündnisse gesagt; da wir aber auf diese Urkunde hinsichtlich aller ihrer Details uns, wie oben bemerkt, nicht einlassen dürfen, so beschränken wir uns nur auf andere gründliche Thatsachen.

a) Das kirchliche Oberhaupt von Armenien hat vom Anfange an, immer und in allen Fällen im ganzen Reiche und über das sämmtliche Volk in voller Freiheit und Unabhängigkeit gewirkt, ohne die sonst üblichen Ceremonien und Pflichten gegen irgend einen Stuhl erfüllen zu müssen, außer daß man auf eine Zeit lang die Weihe des kirchlichen Oberhauptes aus Cäsarea her zu erhalten pflegte. Aber auch dieß ward nicht so gewissenhaft beobachtet, und nicht auf eine streng verpflichtende Art, wie wir bald sehen werden. Dieß völlig unabhängige Wirken des Oberhauptes der armenischen Kirche bezeugt die ganze Geschichte des Volkes, wogegen nichts einzuwenden ist. Und fürwahr finden wir nirgends, daß auch nur ein einziges von den wesentlichen Rechten irgend eines Patriarchen oder Metropoliten in unserm Lande je in Frage gestellt worden sei. Nie hat der Metropolit von Cäsarea, der hier besonders in Betracht kommt, in irgend eine Angelegenheit unsrer Kirche sich eingemengt; nie hat er Synoden bei uns berufen, nie ward er um seine Zustimmung dazu vom Katholikos ersucht, hat auch nie auf einer derselben den Vorsitz geführt, obwohl derlei Concilien schon seit Gregor's des Erleuchters Zeiten, wie auch unter

Nerses dem Großen, der selbst die bischöfliche Weihe zum letzten Male aus Cäsarea erhalten hatte, gefeiert zu werden pflegten; nie hat er Appellationen von unserm Lande angenommen, nie hat Jemand von uns sich über etwas Einheimisches bei ihm beklagt: kurz nie ist im Raume der ungefähr 82 Jahre, während welcher Einige der Oberhäupter der armenischen Kirche ihre Weihe aus Cäsarea her erhielten, etwas vorgefallen, worin man irgend eine Spur des Metropolitanrechtes bemerken könnte.

b) Armenien als ein selbstständiges Königreich, unabhängig von dem römischen Kaiserstaate, gehörte auch nie zu Einem der innerhalb seiner Gebiete befindlichen Patriarchate. Das Patriarchat von Alexandrien führte die oberhirtliche Aufsicht über Egypten, Lybien und Pentapolis; zu dem Patriarchate von Antiochien gehörten Syrien, Cilicien, Osroene, Mesopotamien, Phönicien und Arabien, auch Cypern und Palästina auf einige Zeit; denn Cypern wurde später für selbstständig erklärt, und Palästina dem Patriarchate von Jerusalem überwiesen. Des römischen Patriarchats ist überflüssig zu gedenken. Dem Patriarchate von Konstantinopel hat man Heraklea, Ephesus und Cäsarea, die früheren Metropolitangebiete, überwiesen (s. Alzog's Kirchengesch. S. 312). Nun geschieht bei allem dem gar keine Erwähnung von Armenien. War es etwa unter Cäsarea mit inbegriffen? Keineswegs, wie sich dieß schon aus dem oben Gesagten ergibt; wir wollen es jedoch auch in anderer Beziehung außer Zweifel setzen. Während man in dem allgemeinen Concilium zu Ephesus (V. Sitzung) die Streitfrage untersuchte, ob Cypern dem Patriarchate von Antiochien unterworfen sein sollte, worauf es aber für selbstständig

erklärt wurde, da hätte der anwesende Erzbischof von Cäsarea gewiß auch seine Ansprüche auf Armenien geltend gemacht, wenn er selber dergleichen zu haben geglaubt hätte.

c) Armenien war nicht nur keinem Stuhle unterworfen, sondern es dehnte sich die Gerichtsbarkeit des armenischen Katholikos sogar bis nach Iberien und Albanien aus, deren Katholikos von dem des Armenierlandes ernannt werden sollte. Dieß verbürgt uns wieder die Geschichte. Denn Cyriacus (aus dem dreizehnten Jahrhunderte) sagt von dem heiligen Gregor: „Er hat Aristaces, seinen Sohn, zum Erzbischofe von Armenien, Iberien und Albanien ernannt (a. S. ms. 17)." Dasselbe Zeugniß gibt auch Johann der Katholikos (aus dem neunten Jahrhunderte), wo er von Moses II., Katholikos im sechsten Jahrhunderte, sagt: „Er habe Cyrion, den Priester des Klosters der Kathedralkirche, zum Erzbischofe des Iberierlandes und der Ekerer ꝛc. ernannt," mit dem Zusatze: „wie es von je her die Sitte war (a. S. ms. 17)." Doch ward dieser Cyrion der Letzte, der von dem armenischen Katholikos zum Erzbischofe jenes Landes ernannt wurde; denn seitdem hat man wegen einer zwischen Armenien und Iberien hinsichtlich des Chalcedonischen Conciliums entstandenen kirchlichen Streitfrage dieß Vorrecht des armenischen Katholikos nicht mehr geachtet, wie dieß angesehene Schriftsteller berichten. Albanien aber anlangend, hat der armenische Katholikos im zehnten Jahrhunderte immer noch seine Gerichtsbarkeit über den Bischof jenes Landes ausgeübt, wie dieß unwiderlegliche Zeugnisse bestätigen. Johann der Katholikos sagt wieder in seiner Geschichte: „Ich war den Verfolgungen (der Türken) ausgesetzt, und ging daher von Stadt zu Stadt, irrend in östlichen Gegenden von Albanien

umher, bis ich zu dem großen Fürsten Sahag und zu dem (der Albanier) Könige Abernerseh kam; denn auch sie gehörten unserer Schafheerde an (a. S. ms. 18)." Auf kurze Zeit entzogen sich die Albanier der Gerichtsbarkeit des armenischen Katholikos, aber der Katholikos Armeniens brachte sie gegen die Mitte desselben Jahrhunderts wieder unter seine Botmäßigkeit, wie Wartan (aus dem dreizehnten Jahrhundert) berichtet: „Der Katholikos Ananias von Mogk .... hat mit großer Mühe den Landstrich Sanik (in Armenien), der sich zur Partei Albaniens schlug .... zum Gehorsam gebracht; sowie er auch die Albanier selbst wieder überredete, daß sie ihren Katholikos nicht ohne Erlaubniß des Stuhls des h. Gregor ernennen dürften (a. S. ms. 18)." So finden wir diese Unterwerfung Albaniens bis zu Nerses Schnorhali's Zeiten fortbestehend, denn es heißt in der Geschichte der Vereinigung: „Derselbe (Schnorhali) hat den Befehl erlassen, alle Gegenden Armeniens, vom Stuhle Albaniens an, bis zu den Gegenden der Surener und bis zu den westlichen Gegenden sollten sich zum Concilium versammeln (a. S. ms. 18)." Diese Unterordnung Albaniens unter den armenischen Katholikos war auch den Griechen wohl bekannt, denn Nikolaus, der griechische Patriarch von Konstantinopel im Anfange des zehnten Jahrhunderts, schreibt an den Katholikos Johann Folgendes: „Ueber Armenien, Iberien (er drückt sich hier nach der früher bestandenen Ordnung aus) und Albanien, die sämmtlich deiner Schafheerde angehören &c. (a. S. ms. 19);" was er gewiß nicht so geschrieben hätte, wenn es vom Anfange an nicht also wäre angenommen und festgehalten worden. Und diesen Anfang finden wir schon zu Tiridat's Zeiten, wo er einen Enkel des

h. Gregor, Namens Gregoris, zum Katholikos von Albanien [1]) bestimmte (Moses von Choren, Gesch. Armen. III. 3). Wie würden aber nun die Iberier und Albanier sich der Gerichtsbarkeit des armenischen Katholikos unterworfen haben, und wie hätte dieser eine solche Gewalt sich anmaßen dürfen, wenn sie nicht beiderseits gänzlich wären überzeugt und versichert gewesen, daß der Stuhl des h. Gregor Illuminator dieß Vorrecht besitze? Nimmt man dieß an, so wird Niemand mehr zweifeln, daß der h. Gregor und seine Nachfolger das Vorrecht gehabt hatten, in ihrem Lande eines patriarchalischen Vorzuges zu genießen.

d) Dieß patriarchalische Vorrecht des armenischen Katholikos rechtfertigen bestens noch mehrere Stellen aus dem Schreiben einiger Päpste an die armenische Kirche. Dem Papste Innocentius III. hatte Leo II., König der Armenier (1198—1218) folgenden Wunsch geäußert: „Praeterea nos obedientiae vinculis de cetero apostolicae sedi esse obligatos, non dubitetis. Ea propter, si placet sanctitati vestrae, cuilibet alteri Ecclesiae latinae nec volumus, nec debemus alligari. Hinc est, quod sanctitatem vestram suppliciter flagitamus, quatenus nobis literas apertas mittere dignemini, ut non teneamur, nec Latini de terra nostra, de qualibet conditione, excepta sancta romana Ecclesia, cuilibet Ecclesiae Latinae; et quod non habeat potestatem, nos seu Latinos de terra nostra excommunicandi vel sententiam in regno nostro proferendi super Latinos quaelibet ecclesia, excepta, ut dictum est, seda apostolica.“ Der Papst aber

[1]) Die Martyrologiensammlungen aber sagen auch von Iberien, was Assemanni (Biblioth. Orient. Bd. III. S. 616) zugleich bestätigt, indem er sagt: Die Reihe der Katholikoi von Iberien habe mit eben diesem Gregoris angefangen.

gewährte seine Bitte mit der Antwort: „Accepimus autem ex literis, quas regia nobis serenitas tua destinavit, quod cum regnum Armeniae obligatum sedi apostolicae obedientiae vinculis recognoscas, illud, sicut non debebas ita etiam non volebas obligari cuilibet alteri Ecclesiae Latinorum. Unde petebas tibi per literas apostolicas indulgeri, ut praeter Romanum Pontificem nullus Latinus in te vel regnum tuum, vel homines regni, sive Latinos, sive alios cujuscunque conditionis, excommunicationis aut interdicti possit sententiam promulgare. Volentes igitur, quantum cum Deo possumus, tuae serenitati deferre et cum honestate nostra petitiones regias exaudire, tuis precibus inclinati auctoritate praesentium districtius inhibemus, ne quis in te vel regnum tuum aut homines regni tui, cujuscunque conditionis existant, qui mediantibus tamen ejusdem regni Praelatis sedi apostolicae sint subjecti, praeter Romanum Pontificem aut ejus Legatum, vel de ipsius speciali mandato, districtionem ecclesiasticam audeat exercere. (Epistolarum Innocentii III. tom I. lib V. Epist. 43.) Hier läßt sich wohl aus dem Ausdrucke des Königs: nec debemus, sowie auch aus jenem des Papstes: nec debebas schließen, daß die Bitte des Ersten sowohl, als auch die Bewilligung des Zweiten nur eine Wiederherstellung des schon bestandenen Vorrechtes sei. Der nämliche Papst schrieb auch an den Katholikos und die Bischöfe von Armenien Folgendes: „Praesentium auctoritate statuimus, ut nullus omnino, qui ordinariam vel delegatam jurisdictionem in vos vel vestros subditos non habuerit, sententiam ferre praesumat, quae, si forsan lata fuerit, ipsam decernimus irritam et inanem. Firmiter etiam inhibemus, ne quis jurisdictionem

in vos vel subditos vestros habens, vos aut ipsos injuste molestet. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae constitutionis et inhibitionis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit etc. (ibi lib. XIII. ep. 122)." Es scheint übrigens, als sei um diese Zeit (1198—1215) oder auch schon früher ein Streit zwischen dem Patriarchen von Antiochien und dem Katholikos der Armenier wegen dem Stuhlrechte entstanden gewesen, und dieß vielleicht aus folgendem Grunde. In der dritten Periode des armenischen Reiches hatte sich dieses hauptsächlich über Cilicien verbreitet, und in dieser Provinz seinen Hauptsitz erhalten (eilftes und zwölftes Jahrhundert). Da aber Cilicien dem Patriarchate von Antiochien von je her angehörte, so scheint es, letzterer Stuhl habe sein Recht über das hier neu entstandene Reich behaupten wollen, der Katholikos dagegen habe, und zwar auf das Vorrecht seines Stuhls Rücksicht nehmend, sich kräftig geweigert, aus Anlaß der Versetzung des Reiches an fremden Ort auf seine ursprüngliche Unabhängigkeit Verzicht zu leisten. Daher habe nun auch der König mit dem Katholikos den Papst Innocentius III. gebeten, er möchte durch ein besonderes Schreiben festsetzen, daß kein Stuhl außer dem römischen irgend eine Gerichtsbarkeit über das armenische Königreich ausüben dürfe. Dieß läßt sich durch ein späteres Ereigniß völlig rechtfertigen, welches Raynaldus (ad annum 1238. n. 34) also berichtet: „Graves porro querelas apud sedem Apostolicam antiochenus patriarcha adversus Armeniae Catholicum suae obnoxium auctoritati (dem örtlichen Verhältnisse nach) attulit: illum praeter morem ab Antiocheni patriachatus obsequio se

divulsisse. Propterea Gregorius (Papst Gregor IX.) ad illum ad officium revocandum (Raynaldus scheint von dem Vorrechte des armenischen Katholikos gar nichts gewußt zu haben) Apamiensem et Mancestanum archiepiscopos, ut eum ad praestandam obedientiam pellicerent, scripsit: „*Venerabilis frater noster patriarcha Antiochenus proposuit coram nobis, quod licet tota Armenia* (d. h. Cilicia, wohin nunmehr der armenische Thron von seinem erblichen Boden verlegt war) *in patriarchatu Antiocheno consistat, Armenorum tamen praelatus, qui Catholicos vulgariter appellatur, subesse contemnens, debitam ei ecclesiae Antiochenae obedientiam et reverentiam denegat exhibere; quare nobis humiliter supplicavit, ut procedi contra eundem Armenum secundum statuta generalis concilii mandaremus. Cum igitur in uno eodemque patriachatu duo capita non esse debeant, quasi monstrum, mandamus quatenus ad eundem Catholicon personaliter accedentes, ipsum moneatis, attentius et efficaciter inducatis, ut eisdem patriarchae et ecclesiae, ut tenetur, obediat humiliter et intendat. Quod si monitis vestris acquiescere sorte noluerit, quicquid dixerit proponendum, quare ad id se asserit non teneri, vestris nobis literis fideliter intimetis, ut super hoc auctore Domino congruum remedium apponamus.* Da man aber keine Entscheidung des Papstes hierüber irgendwo findet, so scheint es, der Papst habe, nachdem er die Gründe des Katholikos untersucht, und die neueste Anordnung seines Vorfahrers Innocentius III. in Bezug auf die Unabhängigkeit dieses Stuhls in Rücksicht genommen hatte, ihn wieder in seiner Freiheit belassen; denn der Katholikos fuhr auch künftighin in seiner Sebstständigkeit wie früher fort, und

knüpfte zugleich eine noch innigere Freundschaft mit dem Stuhle des h. Petrus; indem eben derselbe Papst Gregorius IX., ungeachtet dieser Anklagen des Patriarchen von Antiochien, bald im folgenden Jahre (1239) nachstehendes Schreiben voll Gunst und Liebe, (worin noch überdieß unverkennbar Zeichen eines der armenischen Kirche schon ursprünglich verliehenen Vorzugs bemerkbar sind) an den Katholikos erließ: Ut sacrosanctam romanam ecclesiam, utpote caput omnium Christi fidelium et magistram, tanquam matrem filius reverenter amplectens beato Petro et nobis, qui eidem ecclesiae dispositione divina, licet insufficientibus meritis, praesidemus, nostrisque successoribus canonice substituendis obediens semper, fidelis et devotus existas, quibusdam petitionibus per nuncios tuos ex parte tua nobis exhibitis ad gratiam exauditionis admissis petitum a te pallium, tuo, quod olim antecessoribus tuis fuit ab apostolica sede concessum, jam quasi prae nimia vetustate consumpto, sicut iidem nuncii exponere curaverunt, nec non mitram, stolam et annulum in signum apostolicae dilectionis et gratiae, ac tuae devotionis indicium fraternitati tuae per nuncios mittimus ante dictos, alias tibi velut honorabili membro Ecclesiae praenotatae, in quibus cum Domino poterimus, propitii et favorabiles affuturi (Ep. 398[1]). Auch sandte er in demselben Jahre an den König und die Königin der Armenier hinsichtlich mancher Nationalgebräuche folgendes Einwilligungsschreiben: „Vestris supplicationibus inclinati rationabiles consuetudines vestras in regno Armeniae a tempore felicis recordationis beati Silvestri Papae praedecessoris nostri, et

---

[1]) Vergl. Raynald ad ann. 1239 n. 83.

S. Gregorii, Catholici ejusdem regni, qui contemporanei exstitisse dicuntur, obtentas, inviolabiliter observatas, quae sanctorum patrum regulis minime contradicunt et canonicis non obviant institutis, vobis et per vos eidem regno auctoritate apostolica confirmamus (lib. 12 Ep. 381). [1])

Ich will hier noch das anführen, was in dem Katalog der Bisthümer des griechischen Kaiserreichs in dieser Beziehung vorkommt, den man unter Leo VI., Philosophus genannt, abgefaßt hat. Nachdem man in diesem Verzeichnisse die Bisthümer des vierten Armeniens [2]) aufgezeichnet hatte, fügte man bald darauf Folgendes hinzu: „Man wisse doch, daß die Bisthümer dieses Landestheiles ein unabhängiges Oberhaupt regiert, dessen Gerichtsbarkeit in keiner Abhängigkeit von jener des griechischen Patriarchen steht; dieser Vorzug wurde jenem Stuhle verliehen, um der Ehre des heil. Gregor des Erleuchters willen." Man hat diese Bemerkung sehr weislich hinzugefügt; denn die Bischöfe dieses dem griechischen Kaiser untergeordneten Theiles mußten noch immer fortfahren, die Weihe von ihrem eigenen Katholikos zu erhalten, welcher sich in dem von den Arabern unterjochten Theile des Landes aufhielt; mithin mußten sie, obwohl sie sich in den Provinzen des griechischen Reiches befanden, keineswegs der Gerichtsbarkeit des Patriarchen der Griechen unterworfen sein. Aus dieser Bemerkung des

[1]) Vergl. Raynald ad ann. 1239 n. 82.

[2]) Das heißt jenes Landestheiles von Armenien, der unter der Herrschaft der Griechen stand, und welchen sie viertes Armenien zu nennen pflegten. Diese von den Griechen selbst erdachte Benennung darf man also mit jenem Landstriche von Groß-Armenien nicht verwechseln, der schon zu Arams Zeiten viertes Armenien hieß (s. Gesch. Mos. v. Choren. I. c. 14). Vergleiche Anmerkung 84 des I. Buches der Geschichte von Choren (deutsche Uebersetzung).

griechischen Katalogs geht deutlich hervor, dieser Vorzug des Stuhls des heil. Gregor sei uralten Ursprungs, denn wäre dieß neueren Ursprungs zu Leo's Zeiten, oder wenige Jahre früher gewesen, so hätte man es gewiß angegeben.

Nun drängt sich die Frage auf: woher die armenische Kirche diesen von lateinischer sowohl als griechischer Kirche so feierlich anerkannten Vorzug erhalten habe? Entweder geschah dieß durch eine spätere kirchliche Verordnung oder durch eine schon seit der Bekehrungszeit des Landes selbst eingeführte Sitte; oder so, daß der heil. Gregor, als er zu Rom bei Papst Sylvester war, von ihm, als dem Stellvertreter Christi, wegen seiner so vielen und großen Verdienste um die Kirche Gottes, dieß Vorrecht, diese unabhängige Gewalt für sich sowohl, als auch für alle seine Nachfolger erhalten hat. Was den ersten Punkt betrifft, finden wir in keinem Concilium irgend ein Wort, wo es hieße, dem armenischen Katholikos sei erst jene ausgedehnte unabhängige Gerichtsbarkeit verliehen worden (von einem Nationalconcilium in dieser Beziehung wird bald die Rede sein).

Eine von der Bekehrungszeit selbst an eingeführte Sitte wäre auch für mich genügend, da ich darin eine, obwohl nicht ausdrückliche Bewilligung der Kirche finden könnte. Aber wir wollen dem dritten Falle nachforschen, ob nämlich der heil. Gregor von dem römischen Stuhle durch den heil. Sylvester diese Gewalt auf ausdrückliche Anordnung desselben erhalten habe. Die bis heute erhaltene Sage stimmt hiemit völlig überein, und nicht blos das oben berührte interpolirte Freundschaftsbündniß, sondern auch andere Zeugen erklären sich in diesem Sinne. So schreibt z. B. der Katholikos Gregor, Degha genannt, im zwölften Jahrhunderte

an die Wartabieds (Doktoren) der nördlichen Gegenden über den heil. Gregor Illuminator: er habe von dem heil. Sylvester die Händeauflegung erhalten (a. S. ms. 23), d. h. die hohe kirchliche Würde, die unabhängige Gewalt über sein Land, nicht aber die bischöfliche Weihe, denn diese hatte er schon lange vorher empfangen, wie auch der eben erwähnte Degha selber erinnert. Steigt man aber weiter hinauf, so begegnet uns der Katholikos Johann am Ende des neunten und Anfange des zehnten Jahrhunderts, der über Schahag, den Nachfolger des Nerses, also sagt: „Nach ihm (dem Nerses) besetzte man seinen Stuhl mit Schahag, aus dem Hause Alpianus, einem Manne von löblichem und tugendhaftem Lebenswandel und sittsamem Charakter (vergl. Mos. von Chor. III. 39). Man schickte ihn aber nicht mehr der früher bestandenen Sitte gemäß nach Cäsarea, sondern man vernachlässigte vielmehr jenen herkömmlichen Gebrauch und veranstaltete eine besondere Versammlung der Bischöfe, um ihm die Weihe zu ertheilen, wie solches bei den Patriarchen von Antiochien und Alexandrien der Fall ist, damit es nicht scheine, die mit dem Vorzuge der Unabhängigkeit versehene Patriarchalwürde (unseres Stuhls) sei einem andern Stuhle unterworfen." Dies Zeugniß des Johann dient uns aber für sein Jahrhundert sowohl, als auch für jenes des Schahag. So sind wir also bis zum vierten Jahrhunderte angelangt. Nun sehe ich aber ein, daß man Aeußerungen desselben Johannes gegen mich aufbringen wird, worin nämlich derselbe berichtet, wie der König Arschag und die Satrapen über die von Nerses eingeführten guten Anordnungen im Lande (vergl. auch Mos. v. Chor. III. 20), erfreut, ihn zur Würde eines Patriarchen zu erheben gedachten, gleich

den Patriarchen von Antiochien, Jerusalem ꝛc. Darnach habe, wird man sagen, die von uns behauptete unabhängige Gewalt des Stuhls des heil. Gregorius erst mit Nerses begonnen. Aber aus dieser Stelle des Johannes kann man nur schließen, daß man zu dieser Zeit, wo alles in kirchlicher Beziehung durch Nerses eine bessere Ordnung und neuen Glanz erhielt, auch in Betreff der Würde des Landesbischofs nicht mehr sich gleichgültig zeigen wollte, und beschloß, daß künftighin das kirchliche Oberhaupt Armeniens nach dem ihm vom heil. Gregor zugekommenen Vorrechte sich benehmen, unabhängig, selbstständig, sein Vorrecht allgemein geltend machen solle. Er versteht aber unter der Erhebung zum Patriarchen nichts Anderes, als die Veröffentlichung (Publikation) der ursprünglichen Selbstständigkeit, welche von nun an noch unumwundener als bisher an den Tag treten sollte. Daß er nichts Anderes gemeint habe, erhellt daraus, daß er den armenischen Oberbischof nach wie vorher Katholikos (nicht Patriarch) nennt. Und wie hätten der König und die Satrapen allein oder auch sammt der Geistlichkeit des Landes, ihrem geistlichen Oberhaupte eine bisher nicht besessene Würde und Gewalt zu verleihen gewagt? Dazu kommt Folgendes: Agathangelos nennt den heil. Gregor vor seiner Reise nach Rom stets den großen, heiligen Bischof; bald aber nach seiner Reise nennt er ihn Katholikos (S. 653), welchen ehrenvollen Titel er (S. 651) auch dem Papste Sylvester beigelegt hatte. Hierdurch gibt er zu verstehen, daß Gregor mit einer mehr als bloß erzbischöflichen Würde von Rom zurückgekehrt sei. So wird nun jene bis heut zu Tage erhaltene Sage allmählig zur Höhe einer ehrwürdigen Ueberlieferung

gelangen dürfen. Aus eben diesen Gründen hatte ich mich also berechtigt gefunden, in meiner Geschichte der Bekehrung Armeniens zu sagen, der heil. Gregor habe vom Papst Sylvester eine besondere unabhängige Gewalt, ähnlich jener der vorzüglichen Patriarchen, für sein Land erhalten.

Was aber jenen geschichtlichen Punkt betrifft, daß die Katholikoi von Armenien bis zum heil. Nerses (364) von den Metropoliten Cäsarea's die Weihe erhielten, so ist auch dieß nicht so entschieden, wie man glaubt. Denn es berichtet Agathangelos (S. 638) von Aristaces, dem Sohne und Nachfolger des heil. Gregor, folgendergestalt: „Dann bat der selige König Tiridat den heil. Gregor, er möchte, da er nicht mehr des Willens sei, bei ihm zu verweilen, und das einsiedlerische Leben lieb habe, seinen Sohn Aristaces zum Bischofe weihen. Der heil. Gregor weihte nun den Aristaces statt seiner zum Bischofe, und dieser bestieg jetzt den väterlichen Stuhl und wurde Katholikos des großen Armenierlandes (a. S. ms. 26.). Und von Werthanes, dem Bruder und Nachfolger des Aristaces, berichten Chorenensis, Johann Katholikos und alle übrigen Schriftsteller nur so viel, daß er den Stuhl seines Bruders nach ihm bestiegen habe. In Betreff des Husig und Parnerseh aber, die nach Werthanes auf dem Stuhle nach einander folgten, sagen wieder Chorenensis, Johannes und A. gar nichts von Cäsarea, außer Faustus von Byzanz und Aßolig. Von Nerses, der diesem nachfolgte, wird fast allgemein berichtet, daß er die Weihe von Cäsarea aus erhalten habe. Sei jedoch dem wie ihm wolle, diese Sitte scheint bloß als ein Zeichen der Höflichkeit und Dankbarkeit bis dahin sich erhalten zu haben, weil der heil. Gregor der Erleuchter aus Cäsarea

her die Priesterweihe erhalten hatte und es das Verlangen des heil. Leontius, des damaligen Bischofs jener Kirche, war, dieß auch künftighin so fortzusetzen (s. Bekehr. Arm. S. 124), zum Beweise einer gegenseitigen Bruderliebe und Freundschaft. Zum Beweise aber, daß es eine bloße Willfährigkeit war, wollte die armenische Kirche nach einer neu getroffenen Verordnung, wie oben berichtet ward, den Schahag, der im Jahre 384 zum Nachfolger des eben gedachten Nerses erhoben werden sollte, nicht mehr nach Cäsarea schicken, obwohl die beiden Kirchen noch immer in inniger Freundschaft mit einander standen: sondern es versammelten sich die Bischöfe des Landes, und ertheilten selbst dem Schahag die Weihe und Würde des Katholikos, ohne daß irgend ein Streit zwischen beiden Kirchen deßhalb entstanden wäre. Nur Faustus von Byzanz berichtet etwas Sonderbares. Er sagt (Buch V. cap. 29): der Erzbischof von Cäsarea sei über die Ernennung des Schahag zum Katholikos statt des Nerses ohne seine Erlaubniß sehr aufgebracht worden, daher habe er die Gewalt und Gerichtsbarkeit des Katholikos des Armenierlandes aufgelöst, so daß dieser keinen Bischof mehr in seinem Sprengel zu weihen vermochte, und alle diejenigen, welche zu Bischöfen der verschiedenen Kirchen Armeniens gewählt waren, nach Cäsarea gehen mußten, um die Weihe daselbst zu erhalten. Es ist aber erstens diese Erzählung sehr unnatürlich und unbegreiflich. Wie hätte der Bischof von Cäsarea auf einmal so etwas in Armenien bewirken können, da keine Geschichte irgend eines ähnlichen Vorfalls bis dahin gedenket? Entweder war das fragliche Straferkenntniß des Bischofs von Cäsarea berechtigt oder nicht. Wäre es berechtigt gewesen, so würde er auch wirklich sein Recht

geltend gemacht haben, und der Katholikos müßte sich wieder der Gerichtsbarkeit des Stuhls von Cäsarea unterworfen haben. Es trug sich aber gerade das Gegentheil zu. Seitdem begab sich kein Katholikos mehr nach Cäsarea zur Weihe. Geschah es aber ungerechter Weise, so ward also die Gerichtsbarkeit des Katholikos nicht aufgelöst, folglich wußte wohl der Stuhl des heil. Gregor sich zu vertheidigen. Man kann nicht sagen, die Armenier hätten ihr Vergehen bereut, und die frühere Sitte wieder beobachten wollen, aber die Perser hätten es nicht zugelassen, und es seien darum die Armenier gezwungen gewesen, gegen die Regel den Nachfolger Schahag's wieder selbst zu weihen, und auch Cäsarea habe endlich gerne oder ungerne nachgeben müssen. Dieß kann Niemand behaupten; denn auch zur Zeit Zawen's, des Nachfolgers von Schahag, hatten die Perser noch keinen Einfluß auf Armenien, und zudem hätte man sich auch unter persischer Herrschaft wenigstens durch Gesandtschaft die Einwilligung des Erzbischofs von Cäsarea erwerben können. Zweitens hat man, nach der Theilung Armeniens unter die Griechen und Perser, Schahag den Großen auch im Antheile der Griechen, obgleich er nicht darinnen wohnte, als den rechtmäßigen Katholikos anerkenen müssen, und dieß auf Befehl des Kaisers und des Patriarchen von Constantinopel (s. Mos. v. Chor. III. 57). Hätten aber die Armenier zuvor sich selbst gegen den Stuhl von Cäsarea gesetzwidrig betragen, so würde Schahag auf seine Klage bei dem Kaiser, daß man ihn nämlich in eben seiner Diöcese nicht gebührender Weise aufgenommen habe, den Vorwurf zurückerhalten haben, er, der Katholikos, habe sich selbst vor Kurzem auf so gesetzwidrige Weise der Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Cäsarea

entzogen. Man würde ihm bedeutet haben, daß der griechische Antheil Armeniens nicht mehr unter ihm, sondern rechtlich unter dem Bischof von Cäsarea stehen müsse. Dieß ist aber nicht nur nicht geschehen, sondern man hat vielmehr befohlen, Sahag solle in jenem griechischen Antheile dieselbe Aufnahme finden, wie der Erzbischof von Cäsarea, und alle Vorrechte eines Katholikos in seinem Sprengel ungehindert genießen, wie Chorenensis berichtet (a. a. O.). Nicht unbeachtet dürfen wir endlich lassen, daß außer Faustus von Byzanz kein Schriftsteller jenes von Cäsarea aus über den armenischen Katholikos ergangenen so auffallenden Straferkenntnisses gedenkt. Sogar Moses von Choren, dessen Quellen aus eben jener Zeit selbst stammen, und Johann Katholikos schweigen hievon gänzlich. Dazu kommt, daß der besagte Faustus von Byzanz überhaupt ein unzuverlässiger Schriftsteller ist, was schon die Alten anerkannt haben. Ich will nur das Urtheil des Lazarus Pharpensis aus dem fünften Jahrhunderte, ungefähr ein Jahrhundert später als Faustus, über ihn mittheilen: „Den Verfasser des zweiten Buches (er nennt dieß Werk zweite Geschichte Armeniens, jenes des Agathangelos die erste) nennt man Faustus von Byzanz. Weil nun aber in seiner Darstellung mancherlei unzusammenhängende und ungereimte Berichte, wie Einige meinten, vorkommen, nicht aber solche Wahrheit wie in jenem Werke des Agathangelos, so gerieth man in Zweifel, und wollte nicht annehmen, daß ein solches Werk voll Ungereimtheiten dem Faustus von Byzanz angehöre. Wie hätte ein socher Mann, der in einer solchen Stadt und unter so vielen Gelehrten lebte, Faustus nämlich, jene den Ohren so mißfälligen (fabelhaften) Gerüchte vortragen können? Daher ist

meine Geringfügigkeit darüber der Meinung, eine fremde Hand habe es gewagt, nach Belieben seine Schrift zu verfälschen."

Ich will übrigens bei allen diesen Gründen für die Wahrscheinlichkeit oder Richtigkeit der Behauptung der ursprünglichen und zwar von Rom aus erhaltenen Unabhängigkeit des kirchlichen Oberhauptes von Armenien, mich doch eines entschiedenen Urtheiles enthalten, indem ich solches einer spätern und reifern Untersuchung anheimstelle. Es genüge für unsern Zweck hier das, was eben gesagt ist.

6) In unserem Werke über die Geschichte Armeniens wird erzählt, daß ungefähr im Jahre 876 die Reliquien des heil. Gregor des Erleuchters von Konstantinopel wieder nach Armenien zurückgebracht worden seien; hierauf als sich die Türken Armeniens bemächtigten und die Verfolgung des Konstantinus Kopronymus oder der Bilderstürmer sich bis dahin verbreitete, hätten sich einige Priester und Nonnen nach Italien geflüchtet und die Reliquien des heiligen Gregor mit sich genommen (S. 146—147). Hiermit soll, wie man uns vorwarf, die Geschichte auf den Kopf gestellt sein, indem Konstantin Kopronymus nicht nach dem Jahre 876 oder nach Kaiser Wassil (Basilius) lebte, sondern mehr als hundert Jahre früher, da ja der ganze Bilderstreit schon im Jahre 842 sein Ende nahm, nachdem er fast 120 Jahre gedauert hatte. — In der armenischen Geschichte sind die Perioden, in welchen die heil. Reliquien Gregor's von Konstantinopel wieder nach Armenien, und dann von Armenien nach Italien gebracht wurden, nicht genau bestimmt. Daher müssen wir jene anstößigen Stellen in meiner Bekehrungsgeschichte Armeniens (S. 146): „Nach vier Jahrhunderten,

ungefähr im Jahre 876 rc." entweder so verbessern: „Nach einigen hundert Jahren, ungefähr im Jahre 685—703 sind diese Reliquien unter der Verwaltung des Aschad Piuradjan, oder Sempad Piuradjan, armenischer Fürsten, mit Erlaubniß des damaligen griechischen Kaisers u. s. f." oder wenn wir die schon daselbst angegebene Jahreszahl 876 für die Zurückkehr der h. Reliquien von Konstantinopel festhalten wollen, so müssen wir sagen, daß die Flucht der Priester und Nonnen vom Orient nach Italien mit den Reliquien des heil. Gregor nicht zu Kopronymus Zeiten, was ein Irrthum wäre, sondern erst später geschehen sei. (S. Tschamtschiantzs Gesch. Arm. Bd. I. S. 654.) Auf diese Art verschwindet die ganze Schwierigkeit. Ich bekenne jedoch, daß ein Versehen von meiner Seite dabei Statt gefunden hat.

7) Eben so unbegreiflich und unglaublich hat man die Angabe gefunden, daß König Tiridates, um dem Kaiser Konstantin einen freundschaftlichen Besuch zu machen, mit einem Heere von 70,000 Mann nach Rom gezogen (S. 138). Dieß ist schon den Bollandisten aufgefallen; aber ich bin der Ansicht, daß dieß Benehmen Tiridat's der Sitte seiner Zeit sehr angemessen gewesen sei; so forderte es die Ehre dessen, zu welchem er sich begab, und so forderte es auch die Ehre dessen, der ein so beträchtliches Heer mitnahm. Oder besser zu sagen, Tiridat war genöthigt dazu. Es war dieß eine gefahrvolle Zeit für ihn; auch sollte er durch Länder ziehen, gegen deren Herrscher er Verdacht hegte, endlich war er sogar die Empörungspläne mancher unter seiner Botmäßigkeit stehender Provinzen und dergl. gewahr geworden; daher er sehr weislich that, ein so beträchtliches Heer mitzunehmen,

nicht zwar in der Absicht, mit der ganzen Mannschaft bis nach Rom zu ziehen, sondern er gedachte vielmehr einige Abtheilungen davon entweder rechts oder links hinzusenden, wie man es aus der Erzählung des Schriftstellers selbst errathen kann. Es hat sich ihm auch wirklich die Gelegenheit dargeboten, von seinen so zahlreichen Truppen Gebrauch zu machen. Denn kaum war er in Daron angekommen, so kamen von Iberien aus Eilboten zu ihm, ihn um Hülfe zu bitten. Er ließ also eine Abtheilung von 3000 Mann unter Anführung des Fürsten Abahunik dahin ziehen, dem Könige Mifnan zu Hülfe, dessen Land von den nördlichen Völkerschaften überfallen war. (S. Thamtsch. Bd. I. Buch II. c. 39). —

Es ist nunmehr meine Pflicht, auch auf die Schwierigkeiten zu antworten, die man uns aus einem andern Gesichtspunkte, nämlich in Betreff der Wunder in der armenischen Geschichte, entgegengestellt hat. Was vor Allem die Erscheinung eines Engels anlangt, zu der Zeit, wo Gregor Illuminator noch ein Kind war, so wollen wir auf diese Erzählung schon darum kein Gewicht legen, weil sie weder von Agathangelos noch von Moses von Choren herrührt.

Die übrigen in Abrede gestellten Vorfälle jedoch anlangend, denen Agathangelos zu Grunde liegt, will ich hier auch darüber nicht viel und im Einzelnen reden. Ich sage nur, daß wir nach der kritischen Untersuchung der National-Urkunden die Bekehrungsgeschichte Armeniens (so wie sie sich bei Agathangelos dargestellt findet) durchaus nicht für fabelhaft und unecht zu halten berechtigt sind, und können nur bedauern, wenn man den alten armenischen Docu-

menten und Historikern ihr gebührendes Ansehen zu schmälern sucht.

Man mißt bis heut zu Tage manchen europäischen Schriftstellern, welche nach ihrem Belieben oder nach ihren wenigen und unrichtigen Erfahrungen Manches über das armenische Volk mittheilten, gewissenhaft Glauben bei; die Mittheilungen der Armenier selbst aber, die etwa das Gegentheil davon berichten (weil sie den erstern nicht ohne Wahrheitsverletzung beistimmen können), oder das von ihnen in Zweifel Gezogene wieder zurecht bringen wollen, und zwar nach den uralten Documenten ihrer Nation, diese läßt man nicht nur außer Acht, was das mindeste Uebel wäre, sondern man schickt sich sogar an, auf fremde Quellen und unrichtige, ja gänzlich ungültige Berichte sich stützend, solche zu bestreiten. Da nun aber diese Blätter ein Beitrag zur Bekehrungs- oder Kirchengeschichte Armeniens sein sollen, so erlauben wir uns wenigstens einen Beleg dafür zu liefern. Stilting z. B. führt in den Actis Sanctorum den griechischen Text des Agathangelos an; welche Menge von Zweifeln und Verdächtigungen folgt aber in seinen Adnotationen! Bald ist Agathangelos bei ihm ein späterer Schriftsteller, bald berichtet er falsch, bald ist er unwissend, er, der gelehrteste Mann seiner Zeit, der sich nach der Meinung aller gebildeten Armenier, oder vielmehr nach den ausdrücklichen Zeugnissen achtbarer armenischer Schriftsteller des Alterthums, an die Bekehrungszeit des armenischen Volkes enge anschließt, und höchst glaubwürdig in seinen Berichten erweist, obwohl darin manche dem Schein nach übertriebene Ausdrücke bemerkbar sind, die jedoch, wenn man nur die Zeit, die Personen und die Umstände, unter welchen jene auffallenden

Ereignisse sich zugetragen, berücksichtigt, sich bald und leicht ausgleichen lassen. Wie unrichtig aber die Behauptungen der Bollandisten in fraglicher Beziehung seien, mag aus Nachfolgendem erhellen.

Die armenische Nation wird, außer andern Benennungen, die sie führt, häufig auch Dun Thorkoma (Haus Thorgoms) genannt (Vergl. Moses von Chor. G. A. I. 10.); so kommt es auch bei Ezech. (XXVII. 14.) vor. Dieser Name nun findet sich auch bei Agathangelos, wo er sagt, daß die göttlichen Gnaden über das Haus Thorgoms eben in der königlichen Residenz im reichlichen Maße sich ergossen haben. Stilting sagt dazu (Acta S. S. Sept. T. VIII. S. 381): Thorgom videtur nomen esse illius, qui locum illum regium, in quo populum instruebat S. Gregorius, ante possidebat (!!).

Wir lesen bei Agathangelos S. 626, daß der heil. Gregor mehrere Chöre verschiedener Arten Mönche, nämlich Klostermönche, Einsiedler auf Bergen und Ebenen, Höhlenbewohner u. s. w. ordnete (a. S. ms. 35). Im Griechischen aber, wie bei Bolland. S. 391 sich findet, steht statt „Höhlenbewohner" (arm. Anzavamud), unrichtig στηλιτα „Säulensteher." Hierüber sagt nun Stilting S. 392: Dum Stylitas variis monachorum ordinibus accenset Agathangelos, aperte fidem sibi detrahit. Nam omnium consensu constat, primum e monachis, qui Stylitae fuerunt dicti, quod in columna vitam degerent, fuisse sanctum Simeonem Stylitam. ... Constat praeterea, sanctum Simeonem non inchoasse id vitae genus ante saeculum quintum, quando integro fere saeculo defunctus erat S. Gregorius. Quomodo ergo noster Stylitas fingit, tempore S. Gregorii, nisi quod nullo serius scripserit et ignorantia chronologiae in tam

apertum errorem lapsus fuerit. Quare longo tempore post sanctum Gregorium scripsit aut vitae auctor, aut audacissimus et ineptissimus interpolator, si haec aliaque figmenta vitae primum scriptae fuerint addita. — Eben so, wo es heißt, der heil. Gregor fing von jener Zeit an, die Glieder des Arsaciden-Hauses in der Lehre der Wahrheit zu unterrichten, übersetzt dieses Stilting S. 379 folgenderweise: jussit genus Saracenorum per otium divina doctrina institui. Denn er war nicht im Stande, den Schreibfehler im griechischen Texte σαρακηνῶν durch ἀρσακηνῶν zu verbessern. Doch gedachte er über den Sinn dieser Stelle in der Anmerkung S. 381 folgender Weise sich ausdrücken zu müssen: „Obscurum est, de quibus Saracenis biographus hic loquitur: neque enim Saraceni, qui habitabant in Arabia, instructi fuerunt a Gregorio. Erant quidem aliqui Arabes Scenitae aut Saraceni in Mesopotamia, iique consequenter minus remoti ab Armenia: at nec ad hos quidem Armenia egressum Gregorium crediderim. Quapropter, si vera de Saracenis dicat auctor, suspicarer, manum aliquam Saracenorum militasse inter Armenos, et de horum conversione sollicitum fuisse Gregorium aeque ac Tiridatem. Si vox modice fuerit corrupta, poterunt etiam intelligi incolae regionis Sacassenae, quae in Armenia est prope Albaniam, ut habet Strabo. Ich bin sehr froh, daß er nicht auch wieder den Agathangelos einer Lüge oder sonst irgend eines schweren Vergehens beschuldigt hat.

Nachdem Stilting am Ende des griechischen Textes des Agathangelos gelesen hat, er sei Augenzeuge alles dessen gewesen, was er berichtet, und habe selbst die Lehre des Heiligen angehört, und daß er nichts Fabelhaftes darin

berichte, wie dieß sich auch im Armenischen findet, sagt er: Quidquid dixerit, de impostura fit suspectus, dum omnia vidisse se dicit, atque interim plurima aperte fabulosa narrat. Nam aut falso coaevum se dicit et sic mentitur: aut revera coaevus fuit, et sic fabularum amantem se prodit (S. 402). Anderswo (S. 309) hatte er schon gesagt: Et certe non potuit auctor de omnibus, quae narravit, prudenter affirmare, aut callide etiam confingere, visa et audita se scribere, quandoquidem ordiatur a potentia Parthorum, eaque occasione scribat multis saeculis praeterita, et mox transeat ad translationem imperii a Parthis ad Persas bellaque inde nata, quae integro saeculo erant transacta... sic inter visa aut audita numerare non potuit, quae de pueritia Tiridatis et Gregorii narrat, quaeque de gestis eorum ante regnum Tiridatis.... Rursum non vidit nec praesens audivit, quae refert de S. S. Ripsime et Gaiana ante earum adventum in Armeniam, et de molitionibus Diocletiani ad Ripsimen nuptiis sibi alligandam u. dgl. m. Allein wenn Jemand etwas Merkwürdiges, was zu seiner Lebenszeit geschehen ist, zu beschreiben unternimmt, sucht er nicht auch zugleich die entfernteren Verhältnisse desselben auf, um das Beginnen der Dinge mit ihrem Ende, und noch mannigfaltige geschichtliche Erinnerungen, die mit dem zu bearbeitenden Stoffe innigst verbunden sind, und ohne welche der Vortrag nicht ganz klar und vollständig, ja nicht einmal verständlich sein würde, zusammenzuknüpfen? Und dann, weil er in seiner Erzählung auf so viele vergangene Begebenheiten anspielt, könnte ihm darum untersagt sein, sich einen Augenzeugen seiner Berichte zu nennen, deren Hauptgegenstand er wirklich mit eigenen Augen betrachtet und mit eigenen Ohren

gehört hat? Der Bollandist hätte sicher nicht so keck über Agathangelos abgesprochen, wenn er sich die Mühe hätte nehmen wollen, den Moses von Choren, von dem schon 26 Jahre früher eine lateinische Uebersetzung durch die Gebrüder Whiston erschienen war, nachzulesen. Er hätte hier gefunden, daß Agathangelos der Geheimschreiber Tiridat's gewesen sei. Auch hätte er daselbst den Bericht über den Tod Tiridat's und Gregor's aufgefunden, der bei Agathangelos nicht zu sehen ist, welcher vielmehr am Ende seines Werkes Tiridat als einen Lebenden anredet, und ihm seine Arbeit widmet: was wieder ein unwiderleglicher Beweis ist, daß Agathangelos ein Zeitgenosse des Tiridat und Gregor war, und er sogar noch vor ihrem Tode sein Werk verfaßt hat. Ein solches Werk aber konnte nur geschichtliche Wahrheiten und bewährte Thatsachen enthalten.

Nachdem Stilting jene Stelle bei Agathangelos gelesen hat, wo umständlich berichtet wird, wie Diokletianus, als er sich zu vermählen gedachte, überall in seinem Reiche geschickte Maler ausgesendet habe, um die Bildnisse der schönsten Gestalten mit großer Sorge zu verfertigen und sie ihm zur Wahl vorzustellen, und wie die Maler in ein Frauenkloster eindrangen, das Bildniß Ripsimens fertigten, und dem Kaiser hinterbrachten u. s. w., drückt er sich hierüber in den Adnotationen S. 352 folgender Weise aus: „Dubitari nequit, quin fabulosa et ridicula conficta sint, quaecumque hic fuse referuntur de quaesitis a Diocletiano nuptiis. Nam Diocletianus uxorem habuit Priscam, antequam esset imperator, eaque nunquam repudiata fuit. Praeterea, quae dicuntur de modo quaerendi formosam mulierem, non congruunt gravitati imperatoris Diocletiani, sed inepta sunt figmenta.....

At nec speluncam nec monasterium ingressi fuissent, si sponsam quaesivissent Diocletiano. Insulsa sunt figmenta, a moribus et aetate Diocletiani prorsus aliena.“ Ich will keineswegs läugnen, daß Diokletian einige Zeit lang seine Leidenschaften zu bändigen oder zu verstellen suchte, und sogar manche Zeichen eines guten Charakters an sich äußerte, aber dieß Alles war nur flüchtig und ohne Festigkeit, wie es sich dann aus den Werken zeigte. Dieß voraussetzend, zweifeln wir nicht im mindesten, alles von Agathangelos Berichtete, und namentlich diese ungewöhnliche Heirathsanstalt als wahr und sehr übereinstimmend mit Zeit, Sitten und Charakter des Diokletian anzuerkennen. Ebenfalls kümmert uns der Umstand wenig, daß er schon Priska zur Frau hatte. Wenn es sogar christliche Herrscher gab, die, obwohl gegen das heil. Gesetz des Evangeliums, noch bei Lebzeiten ihrer rechtmäßigen Gemahlin eine neue Ehe sich erlaubten, können wir nur anstehen, zu glauben, daß auch ein heidnischer, blutdürstiger, gesetzloser Fürst oder Tyrann, wie uns alle Schriftsteller den Diokletian schildern, dasselbe gethan habe?

Ich übergehe mit Stillschweigen noch sehr viele Urtheile Stilting's in Betreff des Agathangelos oder der Bekehrungsgeschichte Armeniens, die nicht nur mit der armenischen Geschichte, sondern auch wohl mit der allgemeinen Welt- und Kirchengeschichte im Widerspruche stehen würden (und woraus doch bis heut zu Tage manche Schriftsteller ohne Scrupel sich Gegengründe für die armenische Geschichte heraussuchen); ich will aber nur noch in wenigen Worten zeigen, wie Stilting mit sich selbst in Widerspruch steht. Wenn dieser einsieht, wie mehrere griechische und lateinische Schriftsteller aus verschiedenen Epochen mit Agathangelos in

schönem Einklange hinsichtlich der Bekehrung Armeniens und der Lebensgeschichte des h. Gregor sind, nimmt er alsbald dazu seine Zuflucht, daß er das Ansehen dieser Zeugen bezweifelt. Da aber auch der heil. Johannes Chrysostomus, der nur ein halbes Jahrhundert später als Agathangelos lebte, unter diesen Zeugen ist, so weiß der Bollandist keinen andern Ausweg, als daß er dem heiligen Chrysostomus die Rede, in welcher das fragliche Zeugniß für Agathangelos enthalten ist, abspricht. Es ist dieß die Rede, welche Chrysostomus während seiner Verbannung in Armenien zu Ehren des heil. Gregor Illuminator gehalten hat. Stilting sagt nun hierüber p. 307: „Hic sermo, si revera esset Chrysostomi, multum conduceret ad probabilitatem conciliandam plerisque factis, quae in vita S. Gregorii asseruntur de ipso Sancto, und bald wieder: Si constaret, sermonem esse Chrysostomi, qui medio circiter seculo post mortem Gregorii Antiochiae florere coepit, non statim pro fabulis haberem facta in illo de S. Gregorio.“ Er bemüht sich aber, um nicht gezwungen zu werden, die von Agathangelos berichteten Ereignisse für unzweifelhaft halten zu müssen, die Gültigkeit derselben (Sept. tom. 4 S. 663) folgender Weise anzugreifen: Quin imo nihilo magis credo, Chrysostomum umquam Cucusi ad concionem dixisse, cum quod illud nullus antiquorum asseruerit, tum quod inde inimici ipsius, si id revera fecisset, novarum calumniarum occasionem arripere potuissent. Doch ist das der Fall gewesen, wie es Stilting selber in der eben angegebenen Stelle mit den Worten des Palladius erzählt: Cum autem ob id (id est ob famam Cucusi obtentam) ipsi inviderent illi fratricidae, Arabissum eum transferunt . . . . . Videntes enim Antiochenam ecclesiam in

Armeniam migrasse, et illinc rursus Antiochiae jucundissimam Joannis philosophiam praedicari, optabant vel vitam abrumpere, his narrationibus velut flagris torti.“ So stellte er an eimem Platze in Abrede, was er an einem andern zugibt. Es genüge uns, dieß Wenige von Stilting's Beurtheilungen hinsichtlich der Bekehrungsgeschichte Armeniens gesagt zu haben. Uebrigens sei der Leser gänzlich versichert, daß die fragliche Rede zu Ehren des heil. Gregor mit aller Gewißheit dem heil. Johannes Chrysostomus zuzuschreiben ist, für was sich uns eine, am Ende der armenischen Uebersetzung dieser Rede beigefügte Note also verbürgt: „Es wurde diese Rede im Jahre 590 (nach der armenischen Zeitrechnung, die 551 Jahre später beginnt) durch einen gewissen Grammatikus Abraham aus dem Griechischen nach alten und abgenützten Exemplaren in unsere Sprache übersetzt, und von mir dem unwürdigen Nerses auf Befehl meines Herrn und Bruders Gregorius, Katholikos der Armenier, in Bezug nur auf die Wortfügung und Auswahl der Wörter verbessert. (a. S. ms. 49.) Dieser Gregorius ist jener mit dem Beinamen Bahlawuni (Bahlavuni), der die armenische Kirche von 1113—1165 leitete, und Nerses, sein Bruder, ist jener berühmte Glajensis, auch Schnorhali (d. i. der Geistreiche) genannt, welcher von 1165—1172 Katholikos war. Hiemit sind auch die Zweifel derjenigen gelöst, welche in Betreff dieser Lobrede mit Montfaucon (tom. 12 operum Chrys. p. 821) einwenden möchten: „Exordium certe nihil habet a Chrysostomo alienum: verum in progressu tot tantaque occurrunt a Chrysostomi more atque stylo dissonantia, ut tanto Doctori nemo adscribere ausit, puteum nempe et fossam loquentem, serpentes et dracones orantes,

Tiridatem regem in aprum conversum et portenta similia, quae tamen ipsa in vita Sancti Gregorii Illuminatoris leguntur, cujus vitae manuscriptos duos codices vidi . . . Posset fortasse dici, Chrysostomum concionem in laudem Sancti Gregorii Illuminatoris habuisse; sed illam ab Armenis ita immutatam fuisse, ut jam Chrysostomi stylus ibi fere nusquam compareat." Diese Verfälschung oder Veränderung ist aber nach dem, was oben vorgetragen ward, rein unmöglich. Auch jene Meinung, der Styl oder eigentlich der Inhalt der bestrittenen Rede sei des Chrysostomus unwürdig, wird sich kaum behaupten. Jenes Sprechen der Gruft, das Beten der Schlangen und dergleichen sind ja solche rhetorische Figuren, deren jener goldene Mund sehr häufig sich zu bedienen pflegte.

Ich schließe diese Erörterung mit den trefflichen Bemerkungen Stilting's, dessen Worte desto kräftiger auf die Gemüther unserer Leser wirken müssen, als er sich gegen Agathangelos voll Mißtrauen zeigt. Nachdem er vielfältige Untersuchungen über Agathangelos angestellt, und unter verschiedenen Vermuthungen gar keine hat finden können, welche nur einen Anstrich der Wahrscheinlichkeit hätte, fällt er dann selbst sein kritisches Urtheil dahin (S. 310): „Jam vero, cum difficile sit, ex memoratis conjecturis nullam tam solidis argumentis firmare, ut haberi possit pro sententia abunde probata, malim prudenti lectori electionem remittere, quam unam asserere iis rationibus, quibus mihi ipse nequeo satisfacere. Res gestae in magna Armenia seculo tertio et quarto parum curae fuerunt scriptoribus Graecis et Latinis, qui subinde breviter solum de regibus Armeniae meminerunt, quando Armeni cum Romanis bella gerebant contra Parthos primum,

et deinde contra Persas, aut quando his contra Romanos aderant, aut coronam ab imperatoribus accipiebant. Ejusmodi et similibus occasionibus de Armenis subinde meminerunt historici, sed domestica Armenorum gesta vix umquam attigerunt et breviter tantum. Hinc facile contingere potuit, ut in conversione regni Armeniae multa sint facta, eaque et illustria et mirabilia, quae nec Graeci nec Latini litteris mandarunt, aut etiam ignorarunt, quaeque hac de causa nobis nova, inaudita et incredibilia primo intuitu videbantur, et quae vel sic vera esse possunt. Itaque, etiamsi multa id genus incredibilia in Actis S. Gregorii reperiantur, non existimo illa omnia statim habenda pro certo falsis aut fictitiis, sed ea solum pro falsis certo reprobanda, quae certis rationibus falsa ostendi possunt.

2.

Die alte und die neue Scholastik.

Zweiter Artikel.[1])

Werth der Scholastik.

Im ersten Artikel hat sich als gemeinschaftliches Eigenthum der alten und neuen Scholastik, und somit als das Charakteristische, als das Wesen der Scholastik überhaupt, das Beisammensein und die gleiche Pflege des Positiven und Spekulativen gezeigt; die Scholastik ist ganz ebenso Dogmatik, als Wissenschaft, beides im strengen, eigentlichen Sinne der Worte. Das worin die neue Scholastik von der alten differirt, betrifft lediglich den gesetzmäßigen Fortschritt, dem die Wissenschaft, wie Alles was zeitliche Entwickelung hat, unterworfen ist, und berührt so wenig das genannte Wesen der Scholastik, daß in dem Fortschritt, den die neue Scholastik gemacht, die alte ihre Rechtfertigung und Bewährung findet, worin sichtbar ist, die neue Scholastik sei nichts

1) Der erste Artikel dieser Abhandlung findet sich im unmittelbar vorausgegangenen (3ten) Hefte dieser Zeitschrift.

Anderes, als die alte in ausgebildeterem Zustande. Daher kommt, wenn es sich um Bestimmung des Werthes der Scholastik überhaupt handelt, nur jenes Gemeinsame in Betracht; was zu erörtern und zu bestimmen ist, ist der Werth der Scholastik, welche und inwiefern sie Beides auf gleiche Weise ist oder sein will — streng positive Dogmatik und ebenso streng speculative Wissenschaft.

1) Daran kann sich sogleich die Frage knüpfen, ob dies nicht widersprechende Begriffe, und eine Erkenntniß somit, welche Beides in sich zu vereinigen sucht, etwas Unmögliches sei. Entweder ist die Scholastik wahre Wissenschaft, dann ist sie nicht wahre, positive Dogmatik, oder sie ist das Letztere, dann das Erstere nicht. Auf diesen Einwurf hat zunächst die Scholastik selbst, thatsächlich, zu antworten; existirt sie ebenso als Wissenschaft, wie als Dogmatik, so ist die Behauptung, Dogmatik und speculative Wissenschaft können nicht als Eins oder als die Momente einer und derselben Erkenntniß existiren, so viel, als die Behauptung, ein Wirkliches, das zur Anschauung vor Augen liegt, könne nicht wirklich sein. Im Allgemeinen sei hier vorläufig nur dies bemerkt, alles Wirkliche bestehe aus Momenten, welche, einzeln betrachtet und gegen einander gehalten, sich widersprechen, da immer das eine nicht ist was das andere ist. Hoch und tief zusammen machen die Harmonie, das ὄν und μὴ ὄν sind die Grundelemente aller Wirklichkeit.

Indessen überheben die Feinde der Schalastik selber uns der Mühe des Beweises, daß Glauben und speculatives Wissen beisammen sein, die Elemente Einer Erkenntniß bilden können und daß diese Erkenntniß oder Erkenntnißweise die Scholastik sei, denn sie, jene Feinde, machen der Scholastik

von der einen Seite den Glauben, von der andern die Speculation zum Vorwurf und bekennen hiemit, die Verhaßte habe Beides in sich.

Der Glaube wird der Scholastik zum Vorwurf gemacht und als Fehler angerechnet zuerst von den Anhängern der modernen Philosophie und des absoluten Wissens. Diese Philosophie, die das berühmte Cogito ergo sum in seiner ganzen Tragweite zur Basis hat, kennt kein anderes Wissen, als die Logik und Psychologie, d. h. die Erkenntniß des menschlichen Geistes, seiner Bestimmungen und Functionen. Die äußere oder sichtbare Welt, Natur und Geschichte, ist nach dieser Weltansicht Produkt des menschlichen Geistes; Alles was hier gefunden wird, ist lediglich Das, was den Inhalt der reinen Logik bildet, und die Erkenntniß der sichtbaren Welt ist somit nichts Anderes, als Erkenntniß des Geistes selbst, nämlich des sichtbar gewordenen, entäußerten. Die sogenannte übersinnliche Welt ist nichts Anderes, als das Innerliche des Geistes, der Geist wie er sich nicht entäußert hat. Was man das Absolute nennt oder Gott, ist der Gedanke als bloßer Gedanke, so, wie er Gegenstand der reinen Logik ist [1]), und Religion somit als das Verhältniß des Menschen zu Gott ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, näher des in einzelne Bestimmungen aus einander gegangenen, in endlichen Verhältnissen seienden Menschen zu sich wie er an und in sich selber, seinem Wesen, seiner Substanz nach ist. So ist die Sache erkannt, so ist die Wahrheit erkannt. Hieraus folgt, daß es zur Erkenntniß aller Wahrheit, und

1) „Die logischen Kategorien sind die Definitionen Gottes vor Erschaffung der Welt."

zwar zur absoluten Erkenntniß derselben, nicht nur keines Glaubens bedürfe, sondern auch, daß dem Irrthum in demselben Augenblick verfallen werde, wo durch Glauben irgend Etwas, und namentlich Gott, erkannt werden will. Denn wer durch Glauben erkennen will, setzt voraus, das zu erkennende Object sei außer ihm und etwas Anderes, als er; und, trifft dieß bei der endlichen und äußern Welt insofern zu, als dieselbe ja nicht der an sich seiende, sondern entäußerte Gedanke ist, so ist dagegen, wie gesagt, Gott der reine, logische Gedanke, der an sich seiende (menschliche) Geist; und, kann somit die Erkenntniß der äußern Welt mit der Erfahrung d. h. mit Glauben beginnen, — aber auch nur beginnen, denn die wahre Erkenntniß derselben, die Erkenntniß ihres Ansich, ist die Erkenntniß des menschlichen Gedankens als ihres Princips und Wesens — so liegt dagegen die Erkenntniß Gottes lediglich im Selbstbewußtsein, ist lediglich die Erkenntniß des reinen logischen Gedankens (des an sich seienden Geistes), und Erkenntniß der Religion ist ebenso Nichts, als das Wissen um das Verhältniß des individuellen Menschen zu dem an sich seienden Menschen; und folglich ist Gott als ein vom Menschen Unterschiedenes und die Religion als das Verhalten des Menschen zu einem Andern erkennen wollen absoluter Irrthum. [1])

---

1) Nähere Erläuterungen halte ich für unnöthig, da ich bei den Lesern der Quartalschrift Bekanntschaft mit der modernen Philosophie voraussetze. Eines der instructivsten Bücher in dieser Beziehung ist „das Wesen des Christenthums" von Feuerbach, worauf ich hiemit verweisen will. Ein einziges Beispiel wird hinreichen, eine klare Anschauung zu geben. „In der christlichen Religion ist die Rede von einer Incarnation Gottes; dieselbe soll der Ausdruck der Liebe Gottes sein. Das ist in Wahrheit

Vor dem Richterstuhle dieser Philosophie nun trifft die Scholastik Verurtheilung und Verdammung; der absolute Irrthum derselben bestehe hiernach darin, daß sie einfach psychologische und logische Thatsachen außer den Menschen hinaus verlege, als Gott und göttliche Thaten rc., d. h. eben in ihrem Glauben. —

Die nämliche Verurtheilung trifft die Scholastik von einer andern Seite her, wo man es hiernach am wenigsten erwarten sollte, von Günther nämlich, einem Philosophen, der seit Jahren sich als den erklärtesten und, so zu sagen, umfassendsten Gegner alles Pantheismus erwiesen hat. Günther ist aufrichtig Theist, Gott ist ihm nicht identisch mit dem reinen logischen Gedanken oder überhaupt dem menschlichen Geist an sich, und ebenso wenig mit der plastischen Grundkraft der Welt, der sog. Weltseele; ja damit er auch nicht von ferne in Versuchung komme, die Welt, d. h. ihre beiden unterschiedenen Elemente, Natur und Geist, als Ausfluß von Gott als Einem zu Grund liegenden Prinzipe zu betrachten, macht er die wesentliche Verschiedenheit der Natur und des Geistes zum Gegenstand sehr häufiger Wiederholung. Da hiernach Jenseitigkeit das Erste ist, was Günther von Gott begreift, so sollte man nicht erwarten, daß dieser

---

Nichts, als die Liebe des Menschen zu sich selbst. Das Höchste des Menschen — nach einer Seite — ist die Liebe, in ihr ist er versöhnt, erlöst, beseligt; der liebende Geist an sich ist Gott, der wirklich liebende Geist der incarnirte Gott. So die Incarnation als Thatsache des menschlichen Geistes angesehen und sofort rein im Selbstbewußtsein, denkend, erkannt, hat sie Wahrheit. Aber nun im Glauben erfaßt und als etwas außer dem Menschen Seiendes, ein Mal Geschehenes betrachtet, ist sie absoluter Unsinn." Feuerbach l. c. S. 48—60.

Theologe so sehr gegen den Glauben als Prinzip der Erkenntniß Gottes eingenommen sei, denn, bin ich nicht selber Gott, so muß offenbar die Kenntniß Gottes mir von Außen, d. h. daher kommen, wo Gott ist. Das Auffallende der Günther'schen Opposition gegen den scholastischen Glauben vermindert sich nicht, wenn man den Prozeß der Günther'schen Gotteserkenntniß ins Auge faßt. Günther stellt die Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo (d. h. den objectiven Grund des Glaubens) nicht in Abrede, hält aber hiebei daran fest, Gott habe sich auch, ja zunächst und zuerst durch die Schöpfung (und Erhaltung) und in derselben geoffenbart, und müsse also aus dem Geschaffenen (und Erhaltenen) erkannt werden können, ja solche Erkenntniß Gottes sei die einzig wahre, befriedigende. Ganz natürlich. Offenbart mein Geist (als etwas von Gott Erschaffenes) das Wesen Gottes, so erkenne ich Gott wahrhaft, wenn ich meinen Geist erkenne, und da nur die im Selbstbewußtsein enthaltene Erkenntniß eine vollkommene, völlig sichere und gewisse Erkenntniß ist, so kommt Vollkommenheit, Sicherheit und Gewißheit nur derjenigen Erkenntniß Gottes zu, welche in dem Selbstbewußtsein mit enthalten, ein integrirender Theil des Selbstbewußtseins ist. Daher wendet Günther das Cartesianische Prinzip, wornach wahrhafte, allem Zweifel entzogene Erkenntniß nur die im Selbstbewußtsein seiende und daraus abgeleitete ist, auf die Gotteserkenntniß an, und spricht von hier aus die Verurtheilung über die Scholastik, weil diese nicht ebenso das Selbstbewußtsein, sondern den Glauben als Ausgangspunkt und erstes Moment der Gotteserkenntniß hat. Das wäre nun Alles recht, wenn nur was hiebei vorausgesetzt ist bewiesen wäre, zunächst, daß in dem

Geschaffenen das Wesen Gottes geoffenbart sei, und sodann näher, das ganze Wesen Gottes, so daß die positive Offenbarung Gottes nicht Mehr enthalten könne, als die in der Schöpfung (und Erhaltung) liegende thatsächliche. Statt dessen findet man bei Günther das gerade Gegentheil. Seine Ansicht ist, die Welt sei nicht blos ein Anderes, als Gott, sondern buchstäblich das Andere, nämlich die Verkehrung, das Gegentheil des göttlichen Wesens, die Contraposition Gottes. Während Gott dem Wesen nach Einheit, der persönlichen Existenz nach dreifach sei, sei umgekehrt die Welt der persönlichen Existenz nach Einheit, dem Wesen nach dreifach. Liest man dieß bei Günther, so wundert man sich billig über seine Verwerfung des Glaubens als Prinzipes der Gotteserkenntniß. Die durch bloßes Denken, ohne Glauben, erzeugte Gotteserkenntniß geht nothwendig von der Welt aus. Daß nun die Welt als Geschaffenes auf Gott als Schöpfer hinweise, ist eine alte Sache, keines Wegs eine neue Erfindung; das Nähere aber, wie wir eben gesehen, ist bei Günther, daß die Welt als Eine Person mit dreifachem Wesen: Natur, Geist und Mensch — erscheine; und da ist dann die Frage, wie man von hier aus dazu komme, Gott als Einen dem Wesen, als dreifach aber der Persönlichkeit nach zu erkennen. Wo ist die Logik, nach welcher das Produkt seinen Producenten als das Gegentheil, als die Kehrseite seiner offenbart? Günther sagt zwar: „Der Grund davon, daß der menschliche Geist Gott denkt, muß nicht ausschließlich darin liegen, weil Gott es selbst ist, der sich im Menschen denkt, sondern er kann auch darin liegen, weil nicht blos Gleiches von Gleichem, sondern selbst Ungleiches von Ungleichem (wie dieß die Coeffizienten

eines contradictorischen Gegensatzes sind) bezeugt und so ins Bewußtsein gerufen werden kann"; allein dieß ist eben gesagt; damit ist Nichts gesagt. „Es kann;" es kann Vieles sein; das ist nicht die Frage. Jedes Existirende gibt, wenn es nicht Alles ist, Zeugniß zunächst von dem Dasein eines contradictorischen Gegensatzes, und dann insofern auch von dessen Wesen, wenn das Wesen irgend eines Dinges in dem Nichtsein eines Bestimmten bestünde. Aber so ist es eben nicht. Um es mit Einem Wort zu sagen: Das Günther'sche Gottesbewußtsein nach seinem Inhalt angesehen, so kann man sich kaum enthalten, zu glauben, Günther sei nicht vom Selbstbewußtsein aus, sondern vom Glauben aus und durch den Glauben zu demselben gelangt, und zu erwarten, er sollte, weit entfernt, gegen den Glauben zu eifern, vielmehr an Die sich anschließen, die den Glauben als Prinzip der Gotteserkenntniß begreifen. Allein dem ist nun einmal nicht so; Günther steht in den Reihen der Feinde der Scholastik, und was er an dieser Wissenschaft tadelt, als fehlerhaft bezeichnet, ist ihr Wurzeln in und Festhalten an dem Glauben. Indem ich eine nähere Kritik seiner eigenen Philosophie mir auf eine andere Gelegenheit vorbehalte, begnüge ich mich für jetzt mit der bloßen Anführung dieser Thatsache; wobei indeß, damit ich selbst nicht eines Mißverständnisses beschuldigt werde, und auch bei Andern solches nicht erzeuge, ausdrücklich bemerkt sein soll, daß Günther weder den Glauben an sich, noch das Beisammensein des Glaubens und der Gnosis verwerflich finde, sondern nur das Prioristische des Glaubens in der Scholastik.

Nicht mindere Anfechtungen hat die Scholastik zu erfahren von der entgegengesetzten Seite, wo ihr die Wissen-

schaftlichkeit zum Vorwurf gemacht und sie deßhalb getadelt und verurtheilt wird, weil sie den Inhalt des Glaubens zu begreifen, wissenschaftlich zu erkennen strebt. Die Gegner auf dieser Seite sind zunächst die sogenannten Supranaturalisten, welche bei strenger, schroffer Scheidung des Göttlichen und Menschlichen jenes als ein für den Menschen und menschliches Denken unzugängliches Gebiet behandeln und deßhalb mit Verwerfung des Denkens und denkender Erkenntniß den Glauben allein und darum blinden Glauben als das Mittel, Gott zu erkennen, zulassen. Hieher gehören vorzüglich die sogenannten orthodoxen Protestanten, d. h. alle diejenigen, welche, den Reformatoren blindlings folgend, dafür halten, durch die Sünde sei die Vernunft nicht blos verdunkelt, sondern vernichtet worden, so daß sie mit Ausnahme der geringfügigen Sachen, die das Werktagsleben betreffen, Nichts zu erkennen im Stande sei.

Diesen schließen sich Andere an, von welchen, wie oben im entgegengesetzten Fall von Günther, bemerkt werden muß, es sei zu verwundern, wie sie dazu kommen, von dieser Seite her gegen die Scholastik Partei zu nehmen. Es sind nämlich dieß die Josephinisch-Wessenberg'schen Aufgeklärten, welche, entweder in der Meinung, die Wahrheit sei so leicht, daß sie sich durchaus auf der Oberfläche halte, oder aus allzugroßer Begierde nach Licht, einer Begierde, die ihnen nicht gestattet, die Durchbrechung der äußern Kruste geduldig abzuwarten, kaum etwas Anderes so sehr perhorresciren, wie die Wissenschoft, welche und in wiefern sie durch die Oberfläche hinuntergeht und nach den Gründen des erscheinenden Aeußern forscht. Da hat man denn die merkwürdige Erscheinung, daß Leute, die als die „Licht- und Fackelträger"

des erleuchteten Jahrhunderts sich selbst erwählt und ausgerufen haben, die Scholastik und jede spekulative Theologie, d. h. das Licht, verdammen, welches in das Gebiet des Glaubens hinein fallen möchte, um es zuerleuchten. Es ist ganz dasselbe, als wie wenn Einer im Interesse der Erkenntniß des physischen Lichtes damit begänne, die Mittel der Lichtstrahlen-Brechung zu verdammen und zu entfernen. Wie barock auch und unglaublich diese Erscheinung sei, sie ist constatirte Thatsache; die angedeuteten Aufgeklärten machen sich fortwährend breit genug mit ihrer Paradoxie. Wenn sie dennoch nicht zugeben, Feinde der Wissenschaft zu sein, und wenn zuzugestehen ist, sie seien solche wenigstens nicht im Interesse des Glaubens, so ist dagegen als ausgemachte Sache zu bezeichnen, daß der Begriff, den sie von der Wissenschaft haben, wornach nämlich wissenschaftliche Behandlung eines Objectes die Geltendmachung beliebiger individueller Meinungen wäre, das Gegentheil von Wissenschaft sei; statt der ἐπιστήμη hat man hier δόξα, noch eher und häufiger αἴσθησις.

2) Gehen wir näher auf die angeführte doppelte Opposition gegen die Scholastik ein.

a. Die Entstehung der modernen Philosophie als glaubensfeindlicher Wissenschaft, von Cartesius aus, und damit zugleich ihre historische Berechtigung, wurde im ersten Artikel dargestellt. Aus dieser Darstellung mußte aber zugleich auch einleuchten, diese historische Berechtigung involvire nicht Berechtigung der modernen Philosophie in ihrem gegenwärtigen Bestand oder an sich, vielmehr das Gegentheil, weil sie die einseitige, auf die Spitze getriebene Entwicklung eines Principes ist, das zu den schon vorhandenen Principien — Natur und Gott — nur als drittes hinzuzukommen hatte und nur

als integrirendes Moment der ganzen Wissenschaft zu behandeln war. Die Wahrheit und somit Berechtigung (absolute) ist hiernach auf Seite der Scholastik, als welche (gegenwärtig und von Cartesius an) nicht nur das neue, von Cartesius eingeführte Princip angenommen, sondern daneben auch die beiden ältern behalten hat. Der Vorwurf des Irrthums träfe die neue Scholastik nur dann, wenn sie jenes neue Princip ignorirt und nicht in sich aufgenommen hätte; die alte Scholastik aber darf, weil sie dasselbe nicht kannte, nicht als irrthümlich, sondern nur als mangelhaft bezeichnet werden, wie jede noch nicht letzte Entwicklungsstufe eines Gegenstandes.

So aber die Sache gefaßt, so werden die glaubensfeindlichen Gegner der Scholastik, zugestanden die Wahrheit der oben gemachten historischen Behauptungen, der Scholastik eine Berechtigung deßhalb nicht zugeben, weil sie das Cartesianische Princip nicht als drittes, sondern nur als einziges anerkennen und die beiden andern — Erkenntniß der Natur (und des Andern) von der Natur aus, und Erkenntniß Gottes (und des Andern) von Gott aus — ganz und gar verwerfen. Versuchen wir ihre Gedanken in concreto darzustellen, so mögen es ungefähr folgende sein.

α. „Den Glauben als Erkenntniß-Princip zugelassen, so kommt es nicht zu wahrer Wissenschaft." Wäre dieser Satz richtig, so gäbe es gar keine Wissenschaft, oder Allem was unter diesem Namen cursirt, wäre derselbe abzusprechen. Glauben heißt: etwas von Andern Berichtetes oder überhaupt sich von Außen her als wahr Anbietendes als wahr annehmen, und durch Glauben wissen heißt: nicht aus sich selbst, sondern dadurch Etwas wissen, daß man von Außen Kenntniß

erhalten hat. Daß aber auf diese Weise alles Wissen ohne Ausnahme entstehe, von der Buchstaben-Kenntniß des Knaben an bis zum sublimsten Wissen des Stockgelehrten hinauf, wird Niemand in Abrede stellen. All dieses Wissen nun, d. h. alles wirkliche Wissen, das einen Inhalt hat, wäre nicht wahrhaft Wissen, alle Wissenschaft, welche der Organismus von bestimmten Kenntnissen ist, wäre nicht wahrhaft Wissenschaft; Physik, Medizin, Jurisprudenz, ohnehin Geschichte, selbst die Mathematik, wären nicht Wissenschaften. Ohne Zweifel ist es fruchtlos, sich in Erörterungen mit Einem einzulassen, der solche Ansicht hat, denn mit Dem läßt sich nicht streiten, der so einfache und klare Principien nicht zugibt, wie das ist: es habe der Charakter des Wissenschaftlichen dem Wissen alsdann zuzukommen, wenn es wahres Wissen sei, Erkenntniß des Seienden wie es ist. Von der Entstehung solcher Erkenntniß kann man hiebei absehen, denn das Erzeugen des Wissens ist ja nicht das Wissen selbst, und bei der Frage, ob Wissenschaft vorhanden sei, ist die nächste Frage nach dem Wissen selbst, erst die zweite nach der Genesis desselben. Allerdings ist richtig: wo nicht ein rechter Erkenntnißprozeß vorausgegangen, da ist wahrhaftes Wissen nicht vorhanden; aber ebenso auch umgekehrt: wo wahrhaftes Wissen vorhanden ist, da muß das Vorausgegangensein eines rechten Erkenntnißprozesses angenommen, vermuthet werden. Indessen wollen wir doch unsern Gegnern weiter folgen. Sie sagen

β. kurz und gut: „wahre Wissenschaft ist nur die Philosophie, diese aber hat mit dem Glauben, in welcher Gestalt er erscheine, Nichts zu schaffen.“ Gehen wir auf diese Proposition näher ein. Daß die Philosophie die Wissenschaft

schlechthin oder Wissenschaft im eminenten Sinne sei, soll vorläufig ohne Weiteres zugegeben werden; in gewissem Sinne ist es auch wie sich sogleich zeigen wird, richtig; aber daraus folgt nicht, sie habe mit dem Glauben Nichts zu schaffen. Sie hat mit dem Glauben Nichts zu schaffen, heißt nichts Anderes, als: sie hat ihre Erkenntnisse nicht von Außen, durch Erfahrung u. dgl., sondern lediglich aus dem Denken, aus dem Akt des Philosophirens selbst. Diese Ansicht ist zu prüfen.

Daß philosophische Erkenntniß nicht anders als durch Denken erzeugt werde, und die Philosophie selbst wesentlich Philosophiren und dieses ebenso wesentlich Denkprozeß sei, ist richtig; unrichtig dagegen und irrthümlich ist es, dieß so zu verstehen, als ob der Inhalt so erzeugter Erkenntniß, damit diese philosophische sei, nur Gedanken und Gedankenbestimmungen als apriorische Setzungen des denkenden Geistes sein dürfen. Denn vielmehr kann dieser Inhalt, wenn die philosophische Erkenntniß wirklich Erkenntniß sein soll, nichts Anderes sein, als Wirkliches, Existirendes, näher: solche Gedanken und Gedankenbestimmungen, welche zugleich Bestimmungen oder Momente irgend einer Wirklichkeit sind, also (von Seite des denkenden Subjects angesehen) nicht apriorische, sondern aposteriorische Gedanken. Wo immer erkannt wird, wird Etwas erkannt; soll also das philosophische Erkennen wirklich Erkennen sein, so darf es hievon keine Ausnahme machen; d. h. auch bei diesem Erkennen müssen zwei Unterschiedene sein — erkennendes Subject und erkanntes Object. Wenn aber dem so ist, so entsteht freilich die Frage, wodurch denn das philosophische Erkennen sich vom gewöhnlichen unterscheide, oder ob es überhaupt nach dieser Auffassung eine philosophische Wissenschaft im Unterschied von den übrigen

Wissenschaften gebe. Antwort: Allerdings; und der Unterschied zwischen beiden Erkenntnißarten, der gewöhnlichen und der philosophischen, ist sehr groß. Er besteht aber, auf den kürzesten Ausdruck gebracht, darin, daß für das gewöhnliche gemeine Erkennen das gegebene Object unmittelbar, als schlechthin vorhandenes, für das philosophische aber mittelbar, als Accidens des eigentlich Gesuchten, ist.

Die Alten haben, ganz richtig verstehend, den Begriff der Philosophie dahin bestimmt, sie sei die Wissenschaft des wahrhaft Seienden, d. h. desjenigen, was als Substanz dem Erscheinenden, der existenten Wirklichkeit, zu Grunde liegt, *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος* schlechthin, oder, wie Aristoteles sich ausdrückt, *τῆς ἐξ ἀρχῆς αἰτίας* oder *τοῦ τι ἦν εἶναι*. Diese Begriffsbestimmung analysirt enthält näher dieß: die übrigen Wissenschaften haben als Erkenntnißobject das Seiende 1) einfach wie es in der Erscheinung ist, so daß das Wissen sich zu rein empirischem gestaltet (Experimentalphysik, Geschichte als Erzählung oder Chronik ꝛc.), und 2) auf höherer, wenigstens weiterer Stufe nach seiner praktischen Seite, Beziehung zum Leben und subjectiven Interesse (Mechanik, Chemie als Wissenschaft des Apothekers, die Jurisprudenz des Richters, die Theologie des Seelsorgers u. dgl.). Diese beiden Seiten des Seienden, das einfach Erscheinende und das Practische desselben, sind dasjenige, was sich dem erkennenden Subjecte unmittelbar anbietet.[1]) Nun ist aber leicht zu sehen, daß hierin

1) Der sog. praktische Sinn des Menschen kann allerdings, wenn man will, als das Zweite, der empirisch intellectuelle aber als das Erste bezeichnet werden; in der That aber ist, auf geschehene Anregung von außen her, jener ebenso unmittelbar thätig, wie dieser.

nicht alle Momente des Seienden enthalten seien; bei Allem nämlich was ist, fragt es sich zuletzt, was es, abgesehen von der individuellen Existenz, in welcher es erscheint, und abgesehen von der Beziehung zum subjectiven Leben, in Wahrheit oder an sich sei; bei allem Seienden kommt, nach Abzug aller andern Momente desselben, sein Begriff, das Ewige, Bleibende, in Betracht.[1] Die Wissenschaft nun, welche sich hiemit beschäftigt, ist die Philosophie. — Ist hiernach ersichtlich, die Philosophie sei, wie Aristoteles sagt und Plato so schön darstellt, eine unnöthige, aber eben deßhalb die allein freie, und darum auch allein absolute, eigentlich so zu nennende Wissenschaft, so leuchtet nicht minder ein, sie habe die übrigen Wissenschaften zur nothwendigen Voraussetzung, der philosophischen Erkenntniß des Seienden habe die gewöhnliche voranzugehen, denn der Abzug der nicht zum Wesen des Seienden gehörigen Momente kann nur und erst dann bewerkstelligt werden, wenn man diese Momente kennt, nach dem *ὄντως ὂν* erst dann die Frage entstehen, nachdem das *φαινόμενον ὂν* durchdrungen und durchschaut ist.[2] Hiemit ist aber auch der gebrauchte Ausdruck: daß nämlich für das gewöhnliche, gemeine Erkennen das gegebene Object als schlechthin Vorhandenes unmittelbar, für das philosophische aber mittelbar sei, gerechtfertigt, denn es haben hiernach die

1) Theätet p. 174.

2) Es hat, so viel mir bekannt, noch kein Mensch Anstoß genommen an der berühmten Stelle der Aristotelischen Einleitung in die Metaphysik, Met. I., 2. Nun so bedenke man, der Erkenntnißprozeß der einzelnen Intelligenz ist dem der allgemeinen (welthistorischen) durchaus analog, und man wird auch daran keinen Anstoß nehmen, wenn das dort von der allgemeinen Intelligenz Gesagte auf die einzelne übergetragen wird.

übrigen Wissenschaften das Gegebene so, wie es unmittelbar existirt und erscheint, die Philosophie aber ebendasselbe nur so, wie und inwiefern es das Aeußere dessen ist, was man eigentlich erkennen will, des Begriffes, des Wesens, zum Gegenstand.

Noch genauer rechtfertigt sich jener Ausdruck auf folgende Weise: Object der Philosophie ist das Wesen, das wahrhaft Seiende am Wirklichen; dieß ist aber nichts Anderes, als das was allem existenten, erscheinenden Wirklichen vorausgeht, wie die Substanz dem Accidens oder die Ursache dem Gewirkten. Wäre nun dieses dem erscheinenden Wirklichen zu Grund Liegende und Vorausgehende für sich allein existent und wahrnehmbar, dann allerdings käme die Philosophie mit dem erscheinenden Wirklichen in keine Berührung. Allein dem ist nicht so. Könnte auch gegen die Ansicht, daß es für sich allein, ohne das Erscheinende (χωρὶς τῶν ἄλλων) sei, daß es existire, ohne zu erscheinen, nichts vorgebracht werden, so ist doch jedenfalls gewiß, daß wir nicht im Stande wären, es für sich allein zu erkennen; die Erkenntniß desselben geht nothwendig durch die Erscheinungen hindurch, so daß also schlechterdings die philosophische Erkenntniß nicht zu erzeugen ist ohne Durchdringung des Erscheinenden, d. h. ohne vorausgegangene empirische Erkenntniß. Oder, müßte auch selbst zugegeben werden, das, wie angenommen wird, für sich allein existirende Wesen des Wirklichen vermöge ebenso auch für sich allein erkannt zu werden, so wäre solche Erkenntniß doch offenbar nicht Erkenntniß eines in die Erscheinung herausgetretenen Wesens, d. h. einer bestimmten Wirklichkeit, um was es sich doch überall handelt. Soll sie dieses werden, so muß durchaus das Wesen des Wirklichen mit Beziehung auf das erschei-

nende Wirkliche angesehen werden; so daß also auch in diesem Falle die philosophische Erkenntniß nicht abgetrennt wäre von der Erkenntniß des erscheinenden Seins d. h. der empirischen, auf Glauben beruhenden Erkenntniß. Wie also immer die Sache gefaßt werde, so ist die philosophische Erkenntniß zu begreifen entweder als Erkenntniß des Wesens (des dem äußerlich Existirenden, Erscheinenden zu Grund Liegenden und [logisch] Vorausgehenden) mit nothwendiger Beziehung auf seine Erscheinung oder auf es selbst, inwiefern es in die Erscheinung heraustritt, [1]) oder des erscheinenden Seins mit bestimmter und ausdrücklicher Beziehung auf sein Wesen oder des erscheinenden Seins in seinem Grunde, der das wahrhafte Sein daran ist. [2]) Daraus folgt aber 1) daß

1) Charakter der Platonischen Philosophie. Man denke an den Gipfelpunkt derselben, den Parmenides, der die Aufgabe hat, die Ideen nicht mehr blos als Ideen, sondern als die Prinzipien der bestimmten einzelnen Dinge, d. h. so zu begreifen, wie sie als einzelne Existenzen realisirt sind.

2) Charakter der Aristotelischen Philosophie. Während Plato, von der Idee ausgehend, die Aufgabe hat, in der Idee ihre Erscheinungen = die einzelnen, erscheinenden Existenzen zu suchen und zu begreifen, so muß dagegen Aristoteles, von der — gewiß richtigen — Voraussetzung ausgehend, die Idee habe erst und nur als realisirte Idee Wahrheit, sagen, die *πρώτη οὐσία* sei das *ἕκαστον*, das *τόδε τι*, und sich die Aufgabe setzen, in dem Einzelnen die Idee, das Wesen zu erkennen. Kurz: Plato erforscht die Idee als Prinzip der erscheinenden Wirklichkeit, Aristoteles die erscheinende Wirklichkeit als Produkt oder Realisirung der Idee. Beiden sind die Ideen, die Prinzipien, das eigentliche Object der Philosophie, aber das Erscheinende kann nicht umgangen werden; und Aristoteles hat gegen Plato Recht, von der erscheinenden Wirklichkeit auszugehen, denn in der That sind, wie er sagt, die Prinzipien zwar an sich das Erste, uns aber, wie wir nun einmal sind, das Entfernteste, und folglich das zuletzt Erkannte.

die erscheinende Wirklichkeit zwar nicht unmittelbar, aber entschieden mittelbar Erkenntnißobject der Philosophie, und folglich 2) die philosophische Erkenntniß nicht ohne empirische Erkenntniß sei, als welche ja immer dann vorhanden ist, wenn erscheinendes Wirkliches das Erkenntnißobject bildet.

Die hiemit zurückgewiesene Annahme, daß die Philosophie (als reale Wissenschaft) Product apriorischen reinen Denkens sei, ruht freilich näher auf der Voraussetzung, der letzte Grund und somit das wahre Wesen der gesammten Wirklichkeit sei die menschliche Vernunft, d. h. das (geistige) Prinzip, welches im Menschen oder als menschliche Vernunft zum Bewußtsein, näher Selbstbewußtsein, komme; so daß wir also durch Betrachtung und Analyse unserer eigenen Vernunft die Kategorien finden müssen, welche die Wesens-Momente der gesammten Wirklichkeit ausmachen.[1]) Hiegegen könnte zunächst auf den Widerspruch aufmerksam gemacht werden, in welchem die Aprioristen sich mit der genannten Voraussetzung

---

1) Malebranche (de la rech. de la ver. livr. III. sec. partie ch. 5. T. I. p. 108) sagt von Gott: „Il est indubitable qu'il n'y avait que Dieu seul avant que le monde fut créé, et qu'il n'a pu le produire sans connaissance et sans idée; que, par consequent, ces idées que Dieu en a eues ne sont point differentes de lui-même; et qu'ainsi toutes les créatures, même les plus materielles et les plus terrestres, sont en Dieu, quoique d'une manière toute spirituelle et que nous ne pouvons comprendre. Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les êtres en considerant ses propres perfections qui les lui répresentent. Il connait encore parfaitement leur existence, parceque dependant tous de sa volonté pour exister, et ne pouvant ignorer leur existence; et par consequent Dieu voit en lui-même non seulement l'essence des choses, mais aussi leur existence" (cf. S Thomae Summ. theol. P. I. qu. 14. art. 6). Ist nicht Gott, sondern der menschliche Geist der Schöpfer, so gilt natürlich alles hier Gesagte vom menschlichen Geiste. Das ist die moderne Philosophie.

verwickeln, denn offenbar ist diese selbst das Resultat empirischer Betrachtung und Forschung; weil wir Vernünftigkeit, bestimmte, vernünftige Gesetze in der erscheinenden Wirklichkeit (z. B. in der Krystallisation, im Organismus, Leben rc.) wahrnehmen, sagen wir, der Grund dieser Wirklichkeit sei Vernunft. Sodann könnte geltend gemacht werden, es komme dem Theismus allerwenigstens die gleiche Berechtigung zu, wie dem Pantheismus; nach der theistischen Weltanschauung aber ist Gott begriffen als jenseits der Welt stehende Persönlichkeit, die Welt als freie Schöpfung Gottes, so nämlich, daß sie der frei gesetzte und realisirte Gedanke Gottes sei; und es muß also hiernach gefordert werden, daß man, um im Ganzen und Einzelnen den oder die Gedanken Gottes (als Grundwesen der Dinge) zu erkennen, an die Wirklichkeit selbst gehe, weil in diesem Falle nur das Wirkliche selbst den Gedanken Gottes, dessen Realisirung es ist, offenbaren kann. Allein wir dürfen uns diese Mühe ersparen. Nähmen wir auch ohne Weiteres an, der angedeutete moderne Pantheismus habe Wahrheit, so wäre dennoch für die Philosophie als rein apriorische Wissenschaft nichts gewonnen. Die Vernunft, die als Grundwesen des Wirklichen erkannt werden will, ist jedenfalls nicht die des denkenden, philosophirenden Subjects; sowohl die in der Natur, als die in der Geschichte als primum agens wirkende Vernunft ist bewußtlos, die im denkenden Subject seiende dagegen, und auch nur diese, ihrer selbst bewußt. Daher wenn das einzelne denkende Subject seine eigenen Gedankenkategorieen erkennt, so erkennt es nicht zugleich auch die Kategorieen der in Natur und Geschichte, überhaupt in der existenten Wirklichkeit seienden, ihrer selbst nicht bewußten Vernunft; wollen wir diese erkennen

— und darum handelt es sich ja eben — so müssen wir sie da wo sie ist, und so wie sie ist, erkennen. Von dem schaffenden Gotte kann Malebranche wohl sagen, er sehe in sich selbst en considerant ses propres perfections, alles Geschaffene, nicht nur dem Wesen, sondern auch der Existenz nach, denn hier ist die Voraussetzung, Gott sei bei der Schöpfung ja schon vor der Schöpfung gewesen, sogar vollkommen gewesen, so vollkommen, als er's noch heutigen Tages ist, so daß also jene seine Gedanken, welche realisirt das Wirkliche sind, als frei erzeugte, selbstbewußte Gedanken aus ihm hervorgingen. Bei den weltschaffenden Menschen (s. v.!) verhält es sich anders. Dieser ist das was er jetzt ist, denkender Geist, erst nach vollbrachter Schöpfung geworden, und kann daher offenbar im ersten Augenblicke nicht ohne Weiteres versichert sein, er habe damals wo er nicht gewesen ist, ganz eben so gedacht, wie er jetzt denkt, da er ist; vielmehr wird er sich der Mühe nicht entziehen dürfen, über die Identität seiner damaligen Gedanken und seiner jetzigen erst Nachforschungen anzustellen. Diese Nachforschungen aber, was sind sie und was haben sie im Gefolge? Inwiefern sie sich auf die vormals gehabten Gedanken erstrecken, sind sie, wie hoffentlich Jedermann einsieht, Empirie, und erzeugen ein Erkennen durch Glauben. So ist man dem argen Gespenste auch auf diesem Wege nicht entronnen.

Das gleiche Resultat liefert auch die Analyse des unter uns beliebten Ausdruckes, die philosophische Erkenntniß sei Erkennen des Erkennens, Wissen des Wissens u. dergl. Dieser Ausdruck hat zweierlei Sinn. Erstens kann er so viel heißen, als das im Vorangehenden Ausgeführte, daß nämlich die Erkenntniß als philosophische, Erkenntniß der

im Wirklichen realisirten Gedanken sei, denn diese Gedanken können gefaßt werden als die absolut erste Erkenntniß des Wirklichen (im eigentlichen Sinne freilich nur im Theismus, im Pantheismus dagegen in uneigentlichem Sinne). Aber er kann auch so viel heißen: die philosophische Erkenntniß sei Erkenntniß der unmittelbaren, empirischen Erkenntniß. Dieß heißt dann nichts Anderes, als: die philosophische Erkenntniß ist die Probe für die empirische; philosophisch erkennend erkenne ich, ob die Gedanken, die ich durch unmittelbare Wahrnehmung, in der empirischen Erkenntniß, von dem Wirklichen habe, congruiren mit den im Wirklichen realisirten Gedanken. [1]) So führt Letzteres auf Ersteres zurück; und die philosophische Erkenntniß wäre hiernach allgemein zu bestimmen als Nach-Denken der göttlichen Gedanken, welche realisirt die Wirklichkeit sind. Mit dieser Definition aber verbindet sich, nach der vorausgegangenen Analyse, die nähere Bestimmung, daß dem Bewußtsein, es werde in einer bestimmten Erkenntniß der göttliche Gedanke von dem betreffenden Wirklichen gedacht, dieses Denken selbst, ohne das Bewußtsein, daß es dieses sei, vorausgehen müsse, d. h. also wiederum die Bestimmung, daß die philosophische Erkenntniß die unmittelbare, empirische, zur Grundlage, und somit ebenso wie die letztere, die erscheinende Wirklichkeit nothwendig, obwohl nur mittelbar, zum Object und Inhalt habe.

Hieraus sollte wohl ersichtlich sein, die Philosophie, auch

---

1) Im unmittelbaren, empirischen Erkennen erkenne ich, wenn es wahres Erkennen ist — was ja recht wohl sein kann —, ebenfalls die im Wirklichen realisirten Gedanken oder die Gedanken Gottes; aber daß ich dieß erkenne, weiß ich nicht; dieses Wissen nun kommt hinzu in der philosophischen Erkenntniß.

im strengsten Sinn als die einzige eigentliche Wissenschaft genommen, selbst als Pantheismus, schließe von Außen kommende, d. h. durch Glauben gewonnene Erkenntniß nicht nur nicht aus, sondern setze solche als nothwendiges Fundament voraus, und es habe somit in der philosophischen Erkenntniß der Glaube eine wesentliche und nothwendige Stellung, sei nämlich im ganzen Erkenntnißprozeß das frühere Moment.

Indessen können unsere Gegner dies zugeben [1]), ohne darum von der Opposition gegen den scholastischen Glauben zu lassen. Es kann nämlich

γ. in weiterer Instanz gesagt werden: „Religion ist eines jeden Menschen eigene, ja eigenste Sache, nämlich nichts Anderes, als das Verhältniß des Menschen zu sich selbst; dieses aber zu erkennen, bedarf man keiner Belehrung von Außen, keines Glaubens." Hiebei ist, wie man sieht, die pantheistische Voraussetzung gemacht, es sei kein Gott; was man unter Gott verstehe, sei Nichts, als der Mensch selbst, nämlich der Mensch *an sich* im Gegensatz zu dem

---

1) So ein Zugeständniß liegt in der That in der Forderung der Hegel'schen Philosophie, daß die philosophischen Gedanken Bewährung zu finden haben in der Wirklichkeit, womit die Fichte'sche Prahlerei, seine Gedankenkette müsse als Wahrheit anerkannt werden, wenn auch die Wirklichkeit überall nicht entspräche, ja widerspräche, aufgegeben, aber freilich auch die Verkehrtheit begangen ist, daß man zuerst die Welt denkend construiren, und erst hernach die bereits construirte erkennen will, während mindestens das mehr Sichere, dem Irrthum weniger Ausgesetzte offenbar das ist, die als Welt verwirklichten, gleichsam stereotypirten Gedanken zuerst zu erkennen. So, wie die Gedanken *wirklich* sind, sind sie die Gedanken des Wirklichen, und so sie erkennen, heißt sie wahrhaft erkennen.

endlichen, in bestimmten Verhältnissen seienden Menschen. Es ist bereits gesagt, dieser einfach gemachten, durch Nichts begründeten Voraussetzung stehe allermindestens mit gleicher Berechtigung entgegen die theistische Weltanschauung, wo das Dasein eines Gottes angenommen wird, und die göttlichen Thaten, Offenbarungen rc. nicht als ungeschickter Weise objectivirte menschliche Zustände und dergl., sondern als an sich objective Thatsachen angesehen werden. Aber gesetzt auch, es wäre in der That kein Gott, und der Gottesglaube wäre lediglich die Täuschung, daß rein innerliche Zustände des Menschen als objective Thatsachen geglaubt werden, so handelt es sich ja hier nicht um diese Täuschung überhaupt, sondern um eine bestimmte, um die durch Christus zuerst in Umlauf gebrachte oder durch ihn veranlaßte; es handelt sich um eine bestimmte, nämlich um die durch Christus erzeugte Bildung des Gottesbewußtseins. Sei auch die Wahrheit des Gottesbewußtseins das Bewußtsein des endlichen Menschen um sich als unendlichen, so ist doch so viel sicherlich unbestritten, auch das so bestimmte Gottesbewußtsein habe gar verschiedene Formen angenommen und erscheine auch jetzt noch in verschiedenen Formen; eine davon ist die christliche; und gerade um diese handelt es sich in der christlichen Theologie oder Philosophie, in der Scholastik. Die Erkenntniß dieses bestimmten Gottesbewußtseins ist nun aber, eben weil es ein bestimmtes ist, nothwendig, was kaum sollte gesagt werden müssen, eine historische, d. h. nur durch Geschichte, mit andern Worten: durch Glauben ist Etwas über diese bestimmte Form des Gottesbewußtseins, über diese bestimmte Täuschung des Menschen zu erfahren. Fragt es sich also um die Wahrheit oder Nichtwahrheit des sogenannten

christlichen Gottesbewußtseins — und darum lediglich fragt es sich in der christlichen Philosophie —, so ist die Frage die: ist in Christus ein objectiver Gott geoffenbart, oder hat er innere Zustände seiner selbst, näher: allgemein menschliche Zustände objectivirt, und dann er selber oder Andere sich mit der Meinung getäuscht, in diesem objectivirten Innern und Eigenen objectiv Göttliches zu haben? Diese Frage ist eine rein historische, und die christliche Philosophie hat also, wenn auch nicht vom Glauben, so doch von einer historischen Frage auszugehen, und zwar einer solchen, die sich wesentlich auf den Glauben bezieht. Näher hat der genannten Frage die historische Untersuchung vorauszugehen, was denn den Inhalt des christlichen Gottesbewußtseins bilde. Dieß kann Keiner aus sich selber wissen, sondern nur durch geschichtliches Studium; und nun mag Einer der Geschichte, der Kirche, den Evangelien ꝛc. glauben oder nicht, seine Kenntniß vom christlichen Gottesbewußtsein ist nicht durch reines Denken erzeugt; ist nicht der Glaube, so ist doch der Zweifel an dem von Andern Geglaubten das Fundament der christlichen Philosophie; der Zweifel aber setzt Kenntniß des Glaubensinhaltes voraus.

So mag man die Sache betrachten wie man will, nach allen Seiten hin verfolgen, überall und auf jede Weise ist es damit Nichts, daß durch reines Denken das christliche Gottesbewußtsein erzeugt und erkannt werde, und die Scholastik bleibt im Recht, indem sie ihrer Speculation eine historische Grundlage gibt, d. h. vom Glauben ausgeht. Günther legt großes (für ihn entscheidendes) Gewicht darauf, daß alle Thatsachen des Christenthums auch Thatsachen des menschlichen Geistes an sich sein müssen, weil in diesem

Geiste Gott sich ebenso, wie dort, offenbare (und nur Ein Gott sei). Es sei dies angenommen (ohne in dieser Allgemeinheit zugegeben zu sein), so habe ich schon bei einer andern Gelegenheit bemerkt, es sei die Uebereinstimmung dieser Thatsachen des menschlichen Geistes mit den christlichen Offenbarungsthatsachen zu erkennen nur möglich auf Grund historischer Erkenntniß des Christenthums. Hier aber möchte ich gelegenheitlich auf einen andern Punkt aufmerksam machen. Günther glaubt dem Christenthum einen wesentlichen Dienst dadurch zu erweisen, wenn er zeige, daß den christlichen Offenbarungsthatsachen correspondirende Offenbarungsthatsachen im menschlichen Geiste entsprechen, und zwar dieses so zeige, daß ein Recurriren auf den Glauben, als durch welchen jene positiven oder objectiven Offenbarungsthatsachen zu erkennen, unnöthig sei. Was so zum Nutzen des Christenthums und des Kirchenglaubens dienen soll, kann leicht in das Gegentheil umschlagen. Was ist, um ein nahe liegendes Beispiel anzuführen, Feuerbach's Wesen des Christenthums Anderes, als die (vermeintliche) Nachweisung, alle christlichen Offenbarungsthatsachen, d. h. alle für objectiv genommenen Momente des christlichen Gottesbewußtseins seien psychologische Thatsachen? Und was folgert Feuerbach aus seiner Entdeckung? Etwa die Wahrheit, Richtigkeit des christlichen Gottesbewußtseins, weil sein Inhalt diese Thatsachen seien? Gerade das Gegentheil. Gerade das sei seine absolute Falschheit, daß es bloß psychologische Thatsachen objectivire, für göttliche Thaten und Offenbarungen nehme. Und es sei geradezu gesagt: diese Folgerung hat mehr Wahrheit, als die Günther'sche umgekehrte. Denn erstens ist es natürlich und leicht passirlich, daß wenn man gesuchte

Thatsachen als Thatsachen des menschlichen Geistes gefunden hat, man hiebei stehen bleibe, nicht weiter suche, vielmehr wenn dieselben Thatsachen auch als anderswo seiend sich präsentiren, annehme, diese letztern seien in Wahrheit nicht, und es sei ihr Dasein zu glauben eine Täuschung. Zweitens wenn die Offenbarung Gottes in den Thatsachen des menschlichen Geistes als solchen erschöpft ist: zu was dann noch eine Extra-Offenbarung? Ad quid perditio haec? Ist es etwa so der göttliche Wille? Kann sein, wenn ein Gott, nämlich ein wirklicher, persönlicher Gott existirt. Woher aber wissen wir etwas von dieser Existenz? Etwa aus und in unserm unmittelbaren Gottesbewußtsein? Ist das Bewußtsein eines persönlichen Gottes Thatsache des reinen Selbstbewußtseins? Nichts ist unwahrer, als diese Jacobi'sche Behauptung. Die dabei gemachte Forderung, man solle nur recht, nur gehörig denken, dann werde man es schon finden, ist mindestens unbescheiden; Jeder denkt, wie er kann; und wenn ich denkend das Bewußtsein gewinne, es ist kein Gott, was man so nennt, ist das Allgemeine im Einzelnen, das Ewige am Wechselnden 2c., wer will, wer kann mich des Irrthums — nota bene aus dem r e i n e n Selbstbewußtsein heraus — überführen? Schon vor vierzig Jahren hat Hegel den Schelling ein Sonntagskind genannt, da Andere nicht im Stande seien, seine intellectuelle Anschauung zu theilen, und deren Inhalt zum Bewußtsein sich zu bringen. So ein Sonntagskind war Jakobi, und sind Alle, die im reinen Selbstbewußsein das Bewußtsein eines persönlichen Gottes haben. Wenigstens gibt es viele Hunderte überall, die bei dem besten Willen jenes Bewußtsein zu haben nicht im Stande sind. Das Bewußtsein eines wirklichen persönlichen Gottes

gründet sich durchaus auf die volle Offenbarung Gottes, also nicht blos die in der Schöpfung liegende, sondern auch die auf besondere Weise geschehende. — Aber gesetzt auch, ich hätte mit dieser Behauptung Unrecht, so wäre dennoch für die andere Seite Nichts gewonnen. Die Frage war: woher wir etwas von dem Willen Gottes wissen, sich nicht bloß im menschlichen Geiste, sondern obwohl es unnöthig wäre, auch noch extra zu offenbaren, und da wird wohl die Antwort: lediglich durch eben diese Extraoffenbarung selber, ohne Gegenrede bleiben. Verhält sich aber dieses so, dann müssen die, welche an einen persönlichen Gott und selbst an die Existenz einer Offenbarung noch außer und neben der in der Schöpfung liegenden thatsächlichen glauben, nicht die Scholastik wegen ihres Glaubens blamiren. Wollen Sie Letzteres aber dennoch thun, so lassen sie das Erste, seien consequent und unterschreiben das Wesen des Christenthums von Feuerbach und die Dogmatik von Strauß.

δ. Von dem Punkte aus, wo wir gegenwärtig stehen, wo nämlich erwiesen ist, es sei in der christlichen Philosophie vom Glauben allerwenigstens deßhalb nicht Umgang zu nehmen, weil nur durch historische Forschung zu ersehen, was der Inhalt des christlichen Gottesbewußtseins sei, von hier aus, sage ich, begleitet uns nur mehr die eine Partei der glaubensfeindlichen Gegner opponirend weiter. Günther bleibt auf dem eben abgefertigten Punkte zurück [1]); die

[1]) Er wird sich für dieses Zusammengestelltwerden mit den modernen Pantheisten, seinen Hauptgegnern, nicht aufs Höflichste bedanken. Es thäte mir auch sehr leid, wenn mir begegnete, ihm irgendwie Unrecht zu thun. Die Sache verhält sich so: Wenn die modernen Pantheisten sagen: „Religion (sc. die nach ihrer Ansicht wahre) ist das (innerste) Verhältniß des Menschen zu sich selbst,“

modernen Philosophen aber machen weiter geltend: „Das eben besprochene Eingehen auf die historische Frage, was der Inhalt des christlichen Gottesbewußtseins sei, ist etwas ganz Anderes, als der scholastische Glaube; dieser ist ein Fürwahrhalten der für historisch ausgegebenen Thatsachen, und die Scholastik geht nicht bloß von historischer Untersuchung aus, sondern vom Glauben in dem Sinne, daß sie die Dogmen von Vorneherein für wahr hält; und hier liegt der eigentlich wunde Fleck der Scholastik, hier der Punkt, von welchem aus letztlich gegen sie zu Feld zu ziehen ist, denn die von ihr für wahr gehaltenen Dogmen enthalten Dinge, die rein unbegreiflich sind und also vernünftiger Weise nicht geglaubt werden können." So ist es. Seid aufrichtig und gestehet geradezu: nicht das bisher vorgegebene wissenschaftliche Interesse, nicht die Meinung, das philosophische oder überhaupt wissenschaftliche Interesse werde dadurch beeinträchtigt, wenn die ersten Erkenntnisse historische sind, und ebensowenig die

---

so weicht Günther freilich toto coelo von ihnen ab; allein er **kann** darin mit ihnen übereinstimmen, denn das **formale** Prinzip, wovon er ausgeht, und worauf Alles ankommt, ist ganz das ihrige. Drücken wir den angeführten Satz nach der formellen Seite aus, so lautet er; „Religion ist das Verhalten des Menschen zu **dem** Gotte, den er, dieser Mensch, als Gott erkennt." Muß Günther, da er das im Selbstbewußtsein seiende Gottesbewußtsein für so genügend und richtig hält, daß er den scholastischen Glauben durchaus verwirft, nicht ganz dieselbe Definition von Religion geben? Offenbar; und da ist dann das Weitere, das Materielle nämlich, daß Günther als diesen Gott, zu dem sich der religiöse Mensch verhält, den wirklichen Gott, die Pantheisten aber den Menschen erkennen, rein Nebensache, ich möchte fast sagen, Zufall. Die Andern halten ihren Gottesbegriff ebenso für vernünftig, als Günther den seinigen, und umgekehrt. Das ist gleichgültig. Die Hauptsache und das Verantwortliche ist das Prinzip.

Ansicht, irgend welche Bestimmungen können deßhalb, weil sie Gedankenbestimmungen, Thatsachen des denkenden Geistes sind, nicht Objektivität haben, nicht historische Thatsachen sein, hat euch gegen die Scholastik eingenommen, sondern lediglich dieser Umstand, daß das christliche Gottesbewußtsein mit all seinen Bestimmungen, daß die Dogmen zu den Dingen gehören, die ihr zu begreifen nicht im Stande seid. „Wahr ist, was mir als wahr erscheint; als wahr aber erscheint mir was ich begreife; die Dogmen nun, alle Momente des christlichen Gottesbewußtseins, sowohl die immanenten, als die begleitenden, begreife ich nicht, sie scheinen mir nicht wahr zu sein, also sind sie nicht wahr, und dürfen folglich nicht geglaubt, nicht für wahr gehalten werden." Dies ist, dem sophistischen Charakter unserer Zeit entsprechend, das Argument, das der modernen Opposition gegen das Christenthum, gegen den Kirchenglauben und seine Pflegerin, die Scholastik, zu Grunde liegt, worauf alles Einzelne zurückgeht. Zur Würdigung desselben bedarf es einer langen Erörterung nicht. Fürs Erste ist schon oft gesagt worden, das Nichtbegreifen einer Sache von Seite eines einzelnen Menschen, ja des Menschen überhaupt, sei kein Beweis für Nichtwirklichkeit dieser Sache. Schon Cartesius machte darauf aufmerksam; die unendliche Theilbarkeit der Materie z. B. sei wirklich, obgleich kein Mensch sie begreife, und die Behauptung derselben also wahr, obgleich Niemand im Stande sei, sie zu beweisen. Die Nothwendigkeit dieser Theilbarkeit und die Möglichkeit der Theilung leuchten Jedem ein; somit muß die Theilbarkeit ja, wie Steffens sagt, das wirkliche Getheiltsein als wirklich behauptet werden, trotz aller Unmöglichkeit, diese Wirklichkeit in concreto nachzuweisen. Gerade

so kann umgekehrt die Wirklichkeit einer Sache bewiesen sein — durch die Existenz selbst, die ohne Zweifel ein hinlänglicher Beweis ist —; in diesem Falle muß dann die Möglichkeit behauptet werden, wenn auch kein Mensch im Stande ist, sie zu begreifen und nachzuweisen. Hieher gehört das Christenthum; und es ist also verkehrt, von dem Nichtbegreifenkönnen der Möglichkeit auf Nichtwirklichkeit desselben zu schließen. Die erste Frage, d. h. die Frage, um welche es sich eigentlich handelt, ist die Frage nach der Wirklichkeit; ist diese als nichtseiend nachgewiesen, dann sind alle weitern Fragen von selber abgeschnitten; im entgegengesetzten Falle aber ist offenbar der Wissenschaft die Aufgabe gestellt, sich soviel als möglich anzustrengen, die Möglichkeit dieser vorhandenen Wirklichkeit zu begreifen. Statt dessen das Vorhandensein der vorhandenen Wirklichkeit ohne Weiteres leugnen, zeugt nicht von wissenschaftlicher Virtuosität, sondern von geistiger Schwäche oder wenigstens von Arbeitsscheue.

Man sollte die von der Unbegreiflichkeit der Bestimmungen des christlichen Gottesbewußtseins hergenommene Opposition gegen das Christenthum und den scholastischen Glauben bei den modernen Philosophen um so weniger erwarten, als überdies zweitens die moderne Philosophie ganz dieselben Kategorieen hat, welche in den christlichen Thatsachen und Dogmen liegen, wenn man deren Bestimmungen als Gedanken ausdrückt. Sollen irgendwelche Kategorieen dadurch, wenn sie als bloße Gedankenbestimmungen sind, möglicher und begreiflicher werden, als wenn sie als Bestimmungen der Wirklichkeit sind? Die Kategorie Gott-Menschheit ist der neuen Philosophie gar nicht anstößig; sie spricht mit Zuversicht und Entschiedenheit von Einheit des Endlichen und Unendlichen.

Aber sobald Ernst damit gemacht wird, schreckt sie zurück; vor dem wirklichen Gott-Menschen, Jesus Christus, hat sie einen horror, den findet sie als eine Unmöglichkeit. Solche Inconsequenz verdient wissenschaftliche Würdigung nicht.

So verhält es sich mit denjenigen Gegnern der Scholastik, welche ihr den Glauben zum Vorwurf machen. Ehe ich sie verlasse, muß ich noch einmal auf Günther zurückkommen, weil seine Opposition gegen den scholastischen Glauben offenbar das meiste Interesse bietet. Günther begleitet, wie schon angeführt, seine Kampfgenossen nicht bis zu dem zuletzt erörterten Stadium; er verwirft den scholastischen Glauben nicht wegen angeblicher Unbegreiflichkeit seines Inhalts, sondern aus gerade entgegengesetztem Grunde, nämlich deßhalb, weil dieser Glaubensinhalt dem durch Denken und im Denken seienden Verständniß zugänglich, rein begreiflich, ja durch bloße Analyse des Selbstbewußtseins zu erkennen sei; und hiebei ist wohl zu bemerken, Günther begeht nicht den Hegel'schen oder einen andern ähnlichen Betrug, die Bestimmungen des christlichen Gottesbewußtseins zu alteriren, um sie zu Begriffsmomenten zu machen, sondern er nimmt und läßt dieselben aufrichtig und entschieden in dem Sinne, den sie objektiv, als Momente des Kirchenglaubens, haben; diese, im eigentlichen Sinn genommenen Glaubensbestimmungen sind es, die er als Momente des Selbstbewußtseins behauptet. Kürze halber will ich hier die Wahrheit dieser Behauptung zugeben, wiewohl mit Zurückweisung auf meine frühere Abhandlung über Günther, wo ich dieselbe bezweifelt habe. Aber zugegeben, es sei so, so folgt daraus keineswegs Berechtigung zu der Opposition gegen den Glauben, wie

sie in den neuern Schriften Günther's ausgeübt ist. Man würde nämlich in diesem Falle kurz sagen müssen, die Momente des christlichen Gottesbewußtseins seien, wie sie auf doppelte Weise, nämlich als objektive Thatsachen (und so als Momente des Kirchenglaubens) und als Thatsachen des Selbstbewußtseins vorhanden, so auch auf doppelte Weise zu erkennen; nämlich als objektive Thatsachen oder als Momente des Kirchenglaubens seien sie dem Glauben oder gläubigen Erkennen, als Thatsachen des Selbstbewußtseins aber dem Denken oder denkenden Erkennen zugänglich. Wird nun auf der einen Seite dem denkenden Erkennen die Berechtigung nicht abgesprochen, so ist billig, daß dieselbe Berechtigung auch dem gläubigen Erkennen zugestanden werde, aus dem einfachen, und, wie schon früher bemerkt, von Günther nicht in Abrede gestellten Grunde, weil die zu erkennenden Bestimmungen nicht **bloß** als Thatsachen des Selbstbewußtseins, sondern **auch** als objektive, geschichtliche Thatsachen, sozusagen als Realitäten existiren. Dem gläubigen Erkennen die Berechtigung in der christlichen Wissenschaft absprechen, heißt wenn nicht geradezu die Objektivität der zu erkennenden Glaubensbestimmungen leugnen, doch sehr starken Verdacht, es zu thun, auf sich laden.

Wollte, wozu allerdings Günther Miene macht, dieser Vorwurf umgekehrt in der Weise der Scholastik zurückgegeben werden, daß man ihr vorwürfe, sie statuire ebenso einseitig das Dasein der Bestimmungen des christlichen Gottesbewußtseins nur als objektiver, und leugne das Dasein derselben als Thatsachen des menschlichen Geistes oder als Bestimmungen des Selbstbewußtseins: so ist einfach zu sagen, dieser Vorwurf wäre ungegründet; soviel sollte sich im ersten

Artikel zur Genüge erwiesen haben. Allerdings die Scholastik setzt nicht, wie Günther, voraus, daß die Bestimmungen des Selbstbewußtseins schlechthin mit den objektiven Bestimmungen des christlichen Gottesbewußtseins congruiren; sie hält dafür, so eine bedeutungsvolle, entscheidende Annahme sei nicht vorauszusetzen, sondern durch genaue Forschung entweder als begründet oder als unzulässig nachzuweisen; aber daß sie in den Bestimmungen des Selbstbewußtseins auch solche Bestimmungen erblicke, oder genauer: in dem Selbstbewußtsein solche Bestimmungen suche, welche den Momenten des christlichen Gottesbewußtseins correspondiren, beweist sie ja schon thatsächlich dadurch, daß sie den Glauben zu wissenschaftlicher Erkenntniß zu erheben bestrebt ist. Kann von der alten Scholastik weniger, so muß dagegen um so entschiedener von der neuen gesagt werden, sie habe das deutliche Bewußtsein, die Möglichkeit einer begrifflichen Erkenntniß des Glaubensinhaltes beruhe darauf, daß die Bestimmungen dieses Glaubens nicht bloß objektiv, sondern auch als Bestimmungen des Selbstbewußtseins vorhanden seien. Hält sie deßungeachtet mit dem Glauben an die von Günther behauptete völlige Congruenz dermalen noch zurück, so kommt dieß daher, daß ihre Forschungen bis jetzt noch nicht zur Erkenntniß besagter Congruenz geführt haben, und sie, wie vorhin bemerkt, eine so überaus wichtige Annahme nicht ohne genügende Begründung machen will.

Da in dem Bewußtsein, das wir so eben der Scholastik vindicirt haben, dem Bewußtsein nämlich, alle Erkenntniß als wissenschaftliche habe die tiefste Quelle im Selbstbewußtsein, das höchste wissenschaftliche Prinzip zu erblicken ist, wie es denn auch das Fundamentalbewußtsein der neueuropäischen

Wissenschaft ist: so sind wir mit dem zuletzt Angeführten auf den Anfang, d. h. auf die Behauptung zurückgekommen, es sei der Scholastik den Glauben im Interesse der Wissenschaft vorzuwerfen deßhalb unrecht, weil durch den Glauben die Wissenschaft nicht beinträchtigt werde; denn wäre dies der Fall, dann hätte die Scholastik jenes Bewußtsein nicht zu dem ihrigen machen können.

Wollten wir unsern Gegnern auf der andern Seite, den wissensfeindlichen, größere Berechtigung mitzusprechen einräumen, als den bis jetzt behandelten, so wäre der nun geführte Beweis, der Glaube der Scholastik hebe ihre Wissenschaftlichkeit nicht auf, unnöthig gewesen, denn diese anderen Gegner anerkennen, wie wir gesehen, die Wissenschaftlichkeit der Scholastik so sehr, daß sie ihr gerade diese zum Vorwurf machen.

b. Gegen diese zweite Partie ihrer Gegner braucht die Scholastik sich nicht stark zu rüsten; da ist leichter Kampf; die Verurtheilung der Scholastik wegen ihrer Wissenschaftlichkeit ist absurd, entspringt aus Absurdität und führt auf Absurdität. Uebrigens kann man an dieser Opposition ein theoretisches und ein praktisches Moment unterscheiden.

α) Theoretisch kann und wird sie sich zunächst darauf gründen, der Glaubensinhalt könne nicht begriffen, nicht erkannt werden, also soll er auch nicht wollen erkannt werden. Gut. Aber warum soll er nicht erkannt werden können? Der tiefste und entscheidende Grund wäre der, wenn dem menschlichen Geist als Endlichem Gott als Unendlicher schlechthin unzugänglich, unfaßbar wäre. Allein diese Annahme ist absurd. Alles Endliche, die Welt, ist von Gott erschaffen. Wollen wir auch den pantheistischen Ausdruck, die Welt sei der sich selbst entäußert habende Gott, nicht

gebrauchen, so ist doch richtig und gewiß, die Welt ist Offenbarung Gottes; in dem was Gott erschaffen, hat er sich geoffenbart, wie überall der Schöpfer eines Werkes sich in diesem Werke offenbart. So erkennt der denkende Geist, wenn er die Welt erkennt, eben darin und von selbst auch Gott, wenn nicht vollständig, so doch etwas von ihm, so viel nämlich, als eben in der Welt geoffenbaret ist. Der Geist selber dann ist, als geschaffener, ebenfalls eine Offenbarung Gottes und zwar offenbar, weil er das vollkommenste Werk ist, unter allem Geschaffenen die vollständigste; und es muß also der denkende Geist aus und in sich selber Gott nicht nur überhaupt, sondern vollständiger erkennen, als durch Betrachtung und Studium der ganzen übrigen Schöpfung. Daß aber der menschliche Geist sich selbst zu erkennen vermöge, wird auch der trägste Liebhaber der Ignoranz, der sich in der Richtkenntniß alles Uebrigen gefällt, nicht wagen in Abrede zu stellen. So ist durch die einfachste Reflexion die Instanz zurückgewiesen, daß der Glaubens-Inhalt deßhalb nicht könne erkannt werden, weil solche Erkenntniß Erkenntniß Gottes wäre, diese aber unmöglich sei.

Allein es wird weiter gefahren und gesagt, wenn auch der menschliche Geist an sich fähig wäre, Etwas von Gott zu erkennen, und zwar vorzüglich deßhalb, weil er selbst ein Werk und so eine (thatsächliche) Offenbarung Gottes ist, so hat dies doch aufgehört in Folge der Sünde. Durch die Sünde ist das Ebenbild Gottes im Menschen zerstört und die menschliche Vernunft gänzlich verblendet, eigentlich vernichtet worden. Hierin haben wir die Lehre der sog. Reformatoren oder die sog. orthodox protestantische Lehre. Ich will hundert Mal Wiederholtes zur Widerlegung dieser unsinnigen

Behauptung, welche nichts Geringeres involvirt, als, durch die Sünde sei das Wesen des Menschen vernichtet worden, nicht noch ein Mal wiederholen; es sollte so eine Behauptung heutigen Tags aus dem Munde eines frommen, und vollends evangelisch frommen Menschen schon deßhalb nicht kommen, weil sie eine Blasphemie auf Christus ist. Ist Christus der Erlöser, als welchen die Evangelien ihn darstellen, so mußte er doch allerwenigstens die verderbte menschliche Natur, Intelligenz und Willen, restituiren, damit der Mensch der Gnade Gottes mitwirken könne, denn ohne diese Mitwirkung läßt sich Erlösung schlechterdings nicht denken. Hieraus folgt, daß wenn auch gänzliche Unfähigkeit, Göttliches zu erkennen, dem durch die Sünde verderbten Menschen zugeschrieben werden müßte, dies doch nicht gelten könne von dem durch Christus erlösten Menschen. — Etwas Wahres liegt indessen der eben besprochenen und zurückgewiesenen Ansicht zu Grunde, so viel nämlich, daß allerdings der Mensch nicht im Stande ist, Gott und das Göttliche vollkommen und ganz zu erkennen. Das erkennt und behauptet die Scholastik mit Entschiedenheit, wohl wissend, eine congruente Erkenntniß Gottes sei nur Gott selber möglich, und meint deßhalb auch keineswegs, es werde dem forschenden Geiste je gelingen, die Glaubensbestimmungen vollkommen, bis ins Einzelnste hinaus, denkend zu durchdringen und zu begreifen; aber Einiges nicht begreifen unterscheidet sich sehr von Nichts begreifen.

Genannte Ansicht der orthodoxen Protestanten und derjenigen katholischen Aufklärlinge, welche sich hauptsächlich um Wessenberg schaaren, muß ohne Weiteres als absurd bezeichnet werden. Der Glaube ist eine Art Erkenntniß,

und zwar Erkenntniß von Göttlichem. Jede Erkenntniß aber, wie immer sie entstanden und beschaffen sein möge, setzt die Möglichkeit einer Verbindung des Erkannten mit dem Erkennenden voraus; in der Erkenntniß ist diese Verbindung vollzogen. Kann also, nach Voraussetzung der besprochenen Ansicht, Gott gläubig erkannt werden, ist ein Gottesbewußtsein im Glauben und durch denselben möglich, so ist zu sagen, es sei Verbindung Gottes (des Erkannten) mit dem Menschen (dem Erkennenden) überhaupt möglich; im Glauben als einem bestimmten Gottesbewußtsein ist Göttliches und Menschliches in Einem beisammen. Ist aber solche Verbindung überhaupt möglich, so ist auch Erkenntniß Gottes überhaupt möglich, denn diese ist überhaupt vorhanden, wenn jene Verbindung vorhanden ist. Hiernach ist offenbar, die Behauptung, es sei Zusammengehen des Göttlichen und Menschlichen Behufs einer (wissenschaftlichen) Erkenntniß nicht möglich, müsse consequent zu der weitern führen, es sei auch der Glaube an Gott nicht möglich. Nisi rationales animos haberemus, etiam credere non possemus sagt Augustin, und das heißt nichts Anderes, als das eben Ausgeführte, und auch nichts Anderes, als was Clemens Alex. positiv, vom Wesen des Glaubens aus, sagt: *ἡ μελέτη τῆς πίστεως ἐπιστήμη γίνεται*: wenn dem Menschen nicht überhaupt möglich wäre, Bestimmungen des göttlichen Wesens in sein Bewußtsein aufzunehmen, Göttliches zu erkennen, so wäre er auch nicht im Stande, die bestimmte Erkenntniß Gottes zu haben, welche im Glauben ist, und umgekehrt: gibt man die letztere zu, so kann man erstere nicht mehr in Abrede stellen, weil sie in jener schon, implicite, mit enthalten ist.

β) Ist demnach theoretisch angesehen der gegen die Wissenschaftlichkeit der Scholastik gerichtete Angriff durchaus verwerflich und zurückzuweisen: so kann es dagegen scheinen, derselbe habe praktisch angesehen oder inwiefern er von praktischem Standpunkt aus gemacht wird, etwas mehr für sich. Er kann sich nämlich auf die Ansicht gründen, durch Wissenschaft werde der Glaube beeinträchtigt, durch wissenschaftliches Forschen das Verdienst aufgehoben, welches dem freiwilligen Glauben zukommt. Diese Ansicht ist insofern wenigstens zu beachten, als allerdings nicht die Wissenschaft, sondern der Glaube selig macht. Allein es ist dagegen zu bemerken, die gemachte Voraussetzung sei falsch; es ist keineswegs richtig, daß durch die Wissenschaft der Glaube aufgehoben oder auch nur beeinträchtigt werde. Die Scholastik hält auch aufs Bestimmteste daran fest, der wissenschaftliche Theologe sei vom Glauben nicht zu dispensiren, habe vielmehr, trotz aller Wissenschaft, als Gläubiger den übrigen Gläubigen völlig gleich zu stehen.[1]) Ohnehin gibt es, so wie die Sachen stehen, auch für den speculativsten Theologen immer noch zu glauben genug, selbst wenn man die Sache auf die ganz unrichtige Weise faßt, daß man dem Glauben das vorbehält, was die Wissenschaft unbegriffen läßt. Näher ist zu sagen: die Theologie als Wissenschaft schadet an sich dem Christenthum, dem seligmachenden Glauben und Allem was damit verbunden ist, ebenso wenig, als die Naturphilosophie nicht nur der Natur selbst, sondern auch der auf Naturkenntniß ruhenden Praxis, der Industrie rc., oder die Rechtsphilosophie der praktischen Handhabung und Aus-

1) Vergl. das in Betreff dieses Punktes von Perrone Angeführte im ersten Artikel.

übung des Rechts u. dgl. Solche Schädlichkeit der Wissenschaft läßt sich schlechterdings nicht einsehen, wohl aber das Gegentheil; was auch durch die Erfahrung hinlänglich bestätigt ist: daß nämlich überall die Praxis wesentlichen Vorschub und Förderung erhalte durch die Wissenschaft.

Diese Bemerkung veranlaßt mich zu einer weitern, über Wessenberg und seine Adepten, die lichtliebhabenden Teutschen. Diese Leute verdammen die Scholastik als wissenschaftliche Behandlung des Glaubens hauptsächlich aus dem Grunde, weil dieselbe die Geister fortwährend mit dem Glauben und Glaubensfragen beschäftige und so Erörterungen und Streitigkeiten, „Zänkereien" über den Glauben herbeiführe. Dieser Vorwurf ist nicht ganz ungegründet. Die Wissenschaft des Glaubens hat es allerdings mit dem Glauben zu thun, mit den Fragen über die Natur und den Werth des Glaubens überhaupt, über die Vernünftigkeit und Wahrheit eines bestimmten Glaubens, die Nothwendigkeit, am wahren Glauben festzuhalten und ihn zum Lebensprinzip zu machen, und kann in Folge der Ueberzeugung, die sie schafft, Diesen und Jenen bestimmen, an dem als wahr erkannten Glauben so sehr festzuhalten, daß eher das Leben, als der Glaube oder auch nur ein Stückchen desselben hingegeben wird. Das ist dann das Gegentheil von Indifferenz und Charakterlosigkeit; und wer nun Indifferenz und Charakterlosigkeit zur Maxime seines Lebens gemacht hat, sei es aus Ignoranz, sei es aus Klugheit, der ist zum Anathem gegen die Wissenschaft des Glaubens, gegen die Scholastik vollkommen berechtigt. Nur sollte man damit nicht groß thun, sollte solche Erbärmlichkeit nicht als Licht und Aufklärung den Mitmenschen anpreisen wollen.

c. So findet die Scholastik ihre Rechtfertigung gegen

beide, einander entgegengesetzte Gegner. Denen gegenüber, die ihr den Glauben vorwerfen und tadeln, ist zu sagen, der Glaube hebe das wissenschaftliche Forschen und die Wissenschaft nicht auf; den Andern gegenüber, die sie wegen des wissenschaftlichen Forschens verdammen, ist zu sagen, durch dieses Forschen, durch die Wissenschaft, leide der Glaube als seligmachender keinen Schaden, gewinne vielmehr dadurch an Ueberzeugungskraft und Stärke. Nun können aber beide Gegner zumal repliciren und sagen: wenn Glaube und Wissenschaft sich auch nicht in der Art widersprechen, daß sie sich gegenseitig aufheben, so widersprechen sie sich doch so, daß sie nicht zusammengehören. Faust und Auge heben einander nicht auf, dennoch passen sie nicht zusammen und gehören nicht zu einander. Entweder begnügt euch mit dem Glauben, oder mit der Wissenschaft. Die Scholastik, welche Beides zusammen, und zwar nicht nur neben, sondern in einander haben will, ist eine monströse Erscheinung. — Diese Replik beruht, wie ich schon Eingangs angedeutet habe, auf Unkenntniß des Wirklichen, der Natur jedes Begriffes. Die Momente, welche das Wirkliche, und somit auch den (wahren) Begriff ausmachen, sind immer nothwendig einander widersprechende. Lauter Einerlei gibt keine Wirklichkeit; in purem Lichte sieht man Nichts, so wenig als in purer Finsterniß; jeder Baum hat eine Masse entgegengesetzter und sich widersprechender Elemente; wären sie nicht bei und in einander, so existirte der Baum nicht. Ich sage: wie die Momente des Wirklichen selbst, so sind nothwendig auch die Momente des Begriffes und somit, in weiterm Sinn, der Erkenntniß solche, die einander gegenseitig widersprechen, nicht einerlei sind. In dieser allgemeinen Wahrheit findet

die Scholastik ihre Rechtfertigung in der Art, daß das Beisammensein zweier einander an sich widersprechender Erkenntnißprinzipien in ihr allerwenigstens kein Präjudiz gegen sie bilde.

Näher aber liegt in diesem Beisammensein von Glauben und Wissenschaft in ihr der absolute und unwidersprechliche Beweis für ihre Wahrheit. Die Scholastik ist oder will sein Erkenntniß des Christenthums oder des christlichen Gottesbewußtseins. Dieses aber hat wesentlich zwei unterschiedene Elemente in sich, Göttliches und Menschliches. Die fundamentale Thatsache des Christenthums ist die Menschwerdung des Logos, also Gott-Menschheit; demgemäß ist das christliche Gottesbewußtsein in gleicher Weise und zumal von Gott erzeugtes, wie menschliches (durch vernünftiges Denken seiendes) Bewußtsein.[1]) Diesem doppelt gestalteten Gottesbewußtsein entspricht naturgemäß ein doppeltes Organ; für jenes ist's der Glaube als das Aufnehmen einer Erkenntniß von Außen her, für dieses die Vernunft oder das vernünftige Denken als das Schaffen von Erkenntnissen durch Begriffsbildung, oder allgemeiner: durch die logischen Funktionen. Ist also richtig, daß das Christenthum die zwei genannten Elemente in sich habe, so ist Bewährung der Scholastik eben darin zu erblicken, daß sie als Erkenntniß des Christenthums Glauben und Gnosis in sich vereinigt. Wo jener oder diese sich nicht findet, da wird das eine Mal die göttliche, das andere Mal die menschliche Seite des Christenthums,

1) Dadurch unterscheidet sich das Christenthum wesentlich vom Judenthum und Heidenthum; jenes hatte ein nur von Gott, dieses ein nur selbstgebildetes Gottesbewußtsein; jenes nur Offenbarung, dieses nur menschlich vernünftige, natürliche Erkenntniß.

und somit überhaupt das Christenthum in seiner Wahrheit nicht erkannt.

Beide Elemente, das Göttliche und Menschliche, ziehen sich durch alle Momente der christlichen Wirklichkeit, und durch alle Bestimmungen des christlichen Bewußtseins hindurch, und überall ist das eine so wesentlich als das andere. Am hervorstechendsten und einleuchtendsten ist dies auf der praktischen Seite, wo es sich um die Verwirklichung der Erlösung im einzelnen Subjecte handelt. Die Elemente dieser Erlösung sind Gnade und Freiheit d. h. Wirken Gottes und Wirken des Menschen. Man hat freilich auch an dieser Wahrheit Anstoß genommen, das Zusammensein von Freiheit und Gnade nicht begriffen, und deßhalb auf der einen Seite bloße Freiheit, auf der andern bloße Gnade statuirt. Dieses Ergreifen eines Momentes am Begriffe mit Verwerfung des andern ist das Geschäft der Häresie. Sie hat es zuerst am Begriffe Gottes überhaupt geübt, und Gott entweder nur als gerecht oder nur als liebevoll (barmherzig) begriffen u. dgl.; dann hat sie ihre bornirte Verständigkeit auf das Christenthum und die Bestimmungen des christlichen Gottesbewußtseins übergetragen und angewendet, wodurch sie in continuirliche Opposition gegen die Kirche gekommen ist, deren Bewußtsein, wie es vernünftigem Bewußtsein ziemt, immer und überall beide Momente der Wirklichkeit als Begriffsmomente in sich faßte, ohne durch den scheinbaren Widerspruch sich abschrecken zu lassen. Nichts Anderes, als diese häretische Verständigkeit, die einen vernünftigen Begriff zu fassen nicht vermag, ist es, was gegen die Scholastik d. h. gegen das Zusammensein von Gläubigkeit und Wissen-

schaft opponirt; diese Opposition fällt zusammen mit der häretischen Opposition gegen das kirchliche Bewußtsein.

Mit diesem Satze sind wir am Schlusse angekommen. Fällt die Opposition gegen die Scholastik mit der gegen das kirchliche Bewußtsein gerichteten zusammen, so wird auch die Scholastik selbst als subjectiv christliches Bewußtsein mit dem kirchlichen Bewußtsein (Kirchenglauben) als objectiv christlichem Bewußtsein zusammenfallen[1]; und wie folglich dieses letztere das Christenthum in seiner Wahrheit, so wie es ist, zum Inhalt hat, so auch jenes.

Hiemit ist für Diejenigen, welche das kirchliche Bewußtsein zu dem ihrigen machen d. h. für die wahren Katholiken genügend die absolute Wahrheit der Scholastik bewiesen, während die vorhergehende Erörterung nachgewiesen hat, die Scholastik sei vernünftige, weil sachgemäße Erkenntnißweise des zu erkennenden Gegenstandes, und somit die wahre Philosophie des Christenthums.

---

1) Eklatanter Beweis hiefür ist die in die neueste Zeit fallende Censurirung des Bautain ebenso wie des Hermes.

Dr. Mattes.

II.

Recensionen.

1.

Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Von Dr. Alfred Nicolovius, Prof. an der königl. Universität zu Bonn. Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann. 1846. IV und 148 S. Pr. 1 fl. 20 kr.

Wer kennt nicht den Grafen Friedrich Leopold von Stolberg, und wem wäre unbekannt, daß er einer der edelsten Deutschen und von der höchsten Bedeutung für das katholische Deutschland war? Groß als Mensch und Gelehrter, am größten als Christ, hat er auf seine Zeit vielfach segensreich eingewirkt, namentlich aber in eine glaubensarme Periode den köstlichsten Samen ausgestreut, der fortwährend reiche Früchte bringt. Wir freuen uns des seit den Freiheitskriegen in Deutschland wiedererwachten christlichen Geistes, und freuen uns insbesondere der neuen Lebenskraft, welche die alte katholische Kirche bethätigt; daß aber dieß alles so geworden, und was erstorben schien, wieder frisch und lustig grünt, das verdanken wir Deutsche guten Theils dem edlen Grafen, dessen Biographie uns hier geboten wird.

Aus uraltem, hochadeligem deutschen Hause den 7. November 1750 zu Bramstedt in Holstein von protestantischen Eltern geboren, in Dänemark erzogen, verrieth Friedrich Leopold schon in zarter Jugend ein tief religiöses und edel humanes Gemüth. Im Jahre 1770 bezog er mit seinem um zwei Jahre älteren und in der Geschichte der deutschen Literatur wohlberühmten Bruder Christian die Universität Halle. Von dem dort herrschenden Rationalismus abgestoßen, gingen sie 1772 nach Göttingen, und traten hier in den bekannten Hainbund (Dichterbund) ein, als enthusiastische Verehrer der Wissenschaften, und in freundschaftlichem Verkehre mit Boje, Voß, Hölty, Bürger, Leisewitz und andern aufstrebenden Talenten. Schon vorher waren die Stolberge mit Klopstock und dem Wandsbecker Boten in freundliche Beziehung getreten. Schon jetzt zeigte sich Friedrich Leopold als feuriger Dichter voll deutschen Gemüthes, an Kraft seinen Bruder übertreffend. Auf einer Reise wurden sie mit Goethe, Lavater und andern Notabilitäten bekannt, und erfreuten sich längeren Umgangs mit diesen ausgezeichneten, aber höchst verschiedenen Geistern. Besonders fühlte sich Friedrich Leopold zu dem religiös-gemüthlichen Lavater hingezogen. Von einem längeren Umgange mit Goethe hielt ihn der für sein Seelenheil besorgte Klopstock zurück. Bald darauf wurde unser Stolberg als Gesandter des Herzogs von Oldenburg, (protestantischen) Fürstbischofs von Lübeck, an den dänischen Hof geschickt und begann mit dieser Mission seine öffentliche Laufbahn auf eine sehr ehrenvolle Weise. Nach kurzer Zeit erschien seine Uebersetzung der Iliade, und im Jahre 1779 die von Boje besorgte Sammlung der Gedichte der Brüder Stolberg.

Obgleich von da an in verschiedenen höheren Staatsämtern mit Geschäften ziemlich beladen, hörte Stolberg doch nicht auf, die griechischen Dichter theils zu übersetzen, theils nachzuahmen, zugleich aber auch selbstständige Dichtungen zu veröffentlichen. Daß er sich einen ehrenvollen Platz unter den deutschen Dichtern errungen und auf die Entwicklung der deutschen Poesie einen bedeutenden Einfluß geübt habe, ist bekannt. Im Jahre 1782 vermählte er sich mit Fräulein Agnes von Witzleben und lebte mit ihr in einer höchst glücklichen und christlichen Ehe, bis Agnes 1788 starb. Zwei Jahre nachher vermählte er sich wiederum mit der Gräfin Sophie von Redern, einer sehr eifrig nach religiöser Wahrheit suchenden Dame, welche, durch den Protestantismus nicht befriedigt, gleich ihrem Gemahl nur in der katholischen Kirche Stillung ihrer Sehnsucht und Trost ihrer Seele fand. Doch mußten noch zehn Jahre vergehen, bis das fromme Ehepaar in unsere Kirche eintrat. Hundert mit der Muttermilch eingesogene irrige Ansichten über die katholische Kirche mußten zuvor überwunden, hundert Versuche, im Protestantismus doch noch Befriedigung zu finden, mißlungen sein. Die Brücke zum Uebertritte für Stolberg und seine Gemahlin wurde ihr unerschütterliches Festhalten am positiven Christenthum, weßhalb sie schon frühzeitig der Pietisterei, Herrnhuterei und des Mysticismus beschuldigt und verdächtigt wurden. Einen höchst wohlthätigen Einfluß auf die religiöse Seite Stolberg's hatte auch seine im Jahre 1791 begonnene Bekanntschaft mit der berühmten Fürstin Amalie von Gallitzin und ihren Freunden, namentlich dem hochwürdigen Overberg (vergl. Quartalschrift 1829, S. 309 ff.). Dazu kam noch ein anderthalbjähriger Aufenthalt in Italien, welchen Stolberg

ebenso für Bildung des Herzens wie des Kopfes benützte. Wie fein, genau und geistreich er als Reisender zu beobachten und zu fühlen verstand, zeigen die vier Bände: „Reise in Deutschland, Schweiz und Italien", welche er im Jahre 1794 erscheinen ließ. Nachdem er aus Italien zurückgekehrt, übernahm er das Amt eines fürstbischöflich Lübeck'schen Regierungs- Consistorial- und Kammerpräsidenten zu Eutin, und benützte diese Stellung, um unter seinen protestantischen Glaubensgenossen die Anhänglichkeit an das positive Christenthum zu befördern. Der Rationalismus erschien ihm als ein neues Heidenthum, welche schreckliche Folgen aber die Entfernung vom positiven Christenthum für die Völker habe, das zeigten ihm eben die Schrecken der französischen Revolution. Den Beginn dieser politischen Umgestaltung hatte er mit Freuden begrüßt. Er glaubte, die Tage der Freiheit seien gekommen. Aber gar bald erkannte er die große Täuschung, und sah ein, daß es nicht anders habe gehen können, weil Frankreich vom Christenthum abgelassen hatte. Seinerseits schloß er sich nun immer enger an's positive Christenthum an, und nach und nach wurde es ihm klar, daß die katholische Kirche die alte, nie überwältigte Trägerin des positiven Christenthums sei, während er den Protestantismus die größte Gefahr laufen sah, das Christenthum ganz und gar zu verlieren. Eine Predigt Fenelon's, welche Stolberg mit seiner Gemahlin las, überzeugte nahezu Beide von der Nothwendigkeit einer sichtbaren Kirche, gab wenigstens ihrem Nachdenken die Richtung auf diesen Gegenstand hin. Noch manche Bedenken und Zweifel Stolberg's löste der nach Deutschland geflüchtete Bischof Asseline von Boulogne. Endlich legten Stolberg und seine Frau am Pfingstfeste 1800

in der Hauskapelle der Fürstin Gallitzin das katholische Glaubensbekenntniß in die Hände Overberg's ab. Sämmtliche Kinder mit Ausnahme der ältesten Tochter folgten ihrem Beispiele. Darauf legte Stolberg seine Staatsämter feierlich nieder und zog nach Münster, wo die Fürstin von Gallitzin, Overberg und andere Freunde Stolberg's, namentlich Katerkamp und die Freiherren Caspar Maximilian und Clemens August Droste von Vischering lebten. In diesem geist- und tugendvollen Kreise verlebte er mitten unter den politischen Stürmen, welche damals die Welt erschütterten, doch herrliche, reich gesegnete Tage. Die meisten seiner ehemaligen protestantischen Freunde bewahrten auch dem vielgelästerten Convertiten ihre unerschütterte Liebe und Verehrung, Andere kamen nach kurzem Schwanken und Schmollen wieder in das rechte Geleise zurück; nur Einer kochte zeitlebens bitteren Groll, und goß noch nach neunzehn Jahren seine Galle über den sterbenden Stolberg aus. Dieß that Voß, zu seiner eigenen Unehre. Edel, groß und christlich benahm sich dagegen hauptsächlich Lavater. Stolberg's Rückkehr zur katholischen Kirche, in einer Zeit, wo dieselbe in den meisten Theilen von Europa offen verfolgt wurde, erregte in ganz Deutschland und über dessen Grenzen hinaus das größte Aufsehen. Es war dieß eine der bedeutungsvollsten Erscheinungen auf dem geistigen Gebiete der damaligen Zeit. Die Katholiken Deutschlands erhielten durch ihn, was sie damals so sehr bedurften, Ermunterung und Stärkung im Glauben, und in der That hat Stolberg, wie Nicolovius S. 83 sagt, „nicht wenig zur Begründung einer besseren Zukunft (der katholischen Kirche in Deutschland) beigetragen. An ihn schlossen sich die edleren unter seinen katholischen

Zeitgenossen; ihn betrachteten sie in der Periode der kirchlichen Bedrängniß als ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt; von ihm ging so manche Anregung zum Guten aus, so manche Begeisterung für Kirche und kirchliche Wissenschaft, die damals fast überall in den Staub niedergetreten war, und seine Ansicht verbreitete sich nah und fern.

Mit der Niederlegung seiner Aemter und Würden begann die schönste Wirksamkeit von Stolberg's Leben; denn er verwendete nun die gewonnene Muße auf literarische Arbeiten, durch welche er zu einer Zeit, wo die Gelehrsamkeit öffentlich mit dem Glauben gebrochen hatte, denselben in sich und Andern zu befestigen strebte. Zu solchem Zwecke übersetzte er jetzt die beiden Schriften des heil. Augustinus von der wahren Religion und von den Sitten der katholischen Kirche; aber in noch unendlich höherem Grade wirkte für Rehabilitirung des frommgläubigen katholischen Geistes in Deutschland die großartige Kirchengeschichte, welche Stolberg im Jahre 1806, angeregt durch Clemens August von Vischering unternahm und in fünfzehn Bänden, bis zum Tode des heil. Augustin (J. 430), fortführte. Das Werk hat durch erfolgreiche Erweckung des religiösen Sinnes wahrhaft Epoche gemacht, und mit Recht sagte Katerkamp: „Nicht leicht wird irgendwo auf stillem Wege in so großer Ausdehnung zur Verbreitung ächt religiöser Gesinnung mehr gewirkt worden sein, als durch Stolberg in der gebildeten Welt überhaupt, und durch Overberg in den niederen und mittleren Klassen der katholischen Kirche." Aber auch die weltlichen Wissenschaften fuhr Stolberg eifrig zu pflegen fort, wie bald nach seiner Conversion die Uebersetzung der Tragödien des Aeschylus und der Gedichte Ossian's zeigte.

In hohem Grade nahmen auch die politischen Ereignisse des 19ten Jahrhunderts, der Umsturz aller bisherigen Verhältnisse, die Gestaltungen neuer Staaten u. drgl., die Aufmerksamkeit und Thätigkeit Stolberg's in Anspruch. Hunderten predigte er: wie ein Volk nur auf dem Grunde der Religion und Sittlichkeit glücklich und frei sein könne, er haßte den großen Despoten Napoleon und glühte von Liebe für das unglückliche Deutschland. Dieß hatte zur Folge, daß er im Jahre 1812 das unter französische Gewalt gekommene Münster verlassen und den Rittersitz Tatenhausen in Preußen, unweit Bielefeld, beziehen mußte. Mit Jubel begrüßte er die Erhebung Deutschlands, besonders Preußens, für den Freiheitskrieg im Jahre 1813, auch seine zwei älteren Söhne traten als Freiwillige in das preußische Heer ein, und als Einer derselben im Kampfe für die Freiheit fiel, wußte sich der mehr als sechszigjährige Mann auch über diesen herben Verlust zu trösten. Patriotische Lieder, von ihm und seinem Bruder gedichtet, begeisterten damals die deutsche Jugend. Um diese Zeit verfaßte er auch die Geschichte des Königs Alfred d. Gr. von England. Es sollte ein Fürstenspiegel sein. Die drei letzten Jahre seines Lebens brachte Stolberg mit seiner Familie zu Sondermühlen im Hannöver'schen, etwa drei Stunden von Osnabrück, zu. Der Verkehr mit den geistigen Notabilitäten Deutschlands wurde fortgesetzt, und eine persönliche Bekanntschaft mit Sailer, welchen Stolberg sehr hochschätzte, eröffnet. In dieser Zeit verfaßte Stolberg die Biographie des heil. Vincenz von Paul, den er allen Priestern als hohes Musterbild zur Nachahmung darstellte; ferner seine „Betrachtungen und Beherzigungen der heiligen Schrift", ein Werk, das er seinen Kindern als geistiges

Vermächtniß hinterlassen wollte. Nebstdem aber legte er in dem „Büchlein der Liebe" die reiche Fülle seiner Gedanken und Empfindungen über die göttliche Liebe nieder, welche längst in ihm das wahre Leben seines Geistes und Herzens war. (Nicolovius S. 137.) Unvollendet blieb eine Vertheidigungsschrift Stolberg's gegen die rohen Voßischen Angriffe. Endlich erlag der große Mann einer kurzen, aber schmerzlichen Krankheit, am 5. Dezember 1819. Sein Freund, der ehrwürdige Kellermann, der dieser Tage zum Bischofe von Münster gewählt worden ist, hatte ihm die heil. Sakramente gereicht. Er starb mit dem Troste und der Ergebung eines Heiligen. Seine irdische Hülle ruhet in Stockkampen.

Schon diese wenigen Andeutungen über das Leben Stolberg's genügen zum Beweise, daß dieser Mann wie wenige Deutsche eine tüchtige Biographie verdient hat. Eine schon vor 25 Jahren erschienene Lebensgeschichte Stolberg's konnte nicht genügen, und was in Conversationslexiken und Literaturhandbüchern über ihn gesagt wird, ist fast durchgängig dem leidenschaftlichen protestantischen Parteistandpunkte entsprungen. Herr Professor Nicolovius dagegen war in hohem Grade geeignet, Stolberg's Biograph zu werden. Für's Erste kannte und verehrte er den großen Mann von seinen eigenen Kindesjahren an. Sein Vater, der vielverdiente Georg Heinrich Ludwig Nicolovius († 1839 als preußischer geheimer Oberregierungsrath), war Stolberg's Freund und mehrjähriger Hausgenosse (Hauslehrer). Durch solche engere persönliche Beziehungen war der jüngere Nicolovius im Besitze einer Menge von sonst unbekannten schriftlichen und mündlichen Nachrichten über das äußere und innere Leben Stolberg's. Dazu kommt, daß Herr Nicolovius

große Gewandtheit in biographischen Schilderungen besitzt und seine Tüchtigkeit hierin bereits durch frühere Arbeiten bewährt hat. Er hat sowohl seinem Vater als seinem Großvater Joh. Georg Schlosser, welcher längere Zeit badischer geheimer Rath war, später aber mit Stolberg zu Eutin lebte, und zu dessen verehrten Freunden gehörte, ein biographisches Denkmal gesetzt. Gerade durch diese Arbeiten aber hat Nicolovius zugleich die für eine Biographie Stolberg's so nöthige Detailkenntniß der Geschichte jener bewegten Zeit gewonnen. Er besitzt aber auch noch eine andere Eigenschaft, welche für den Biographen Stolberg's unerläßlich ist. Obgleich selbst Protestant, hat er so hohe Achtung vor der Größe und Majestät und dem historischen Rechte der katholischen Kirche, daß es ihm nicht verwunderlich ist, wie ein Mann wie Stolberg den in sich zerfahrenden Protestantismus verlassen und zur alten Kirche zurückkehren konnte. Herr Nicolovius ist voll Anhänglichkeit an das positive Christenthum, darum sieht er auch in dem positiv-gläubigen und glaubensfrohen Stolberg nicht einen Schwärmer, Frömmler, Mystiker, sondern einen wahren Christen, einen ächten Jünger des Herrn. So hat er denn, ohne auf die einzelnen Invektiven und Verdächtigungen Voßens zu antworten, der Conversion Stolberg's und seiner ganzen Geistesrichtung eine sehr tüchtige Apologie in diesem Schriftchen gewidmet. Seine Darstellung ist durchgängig sehr gebildet und geistreich, die Sprache warm und kräftig, die ganze Erzählung und Schilderung anregend, dem Gemüthe wohlthuend, da und dort wahrhaft aber ungesucht erbauend. Zudem ist das Schriftchen höchst belehrend, und eröffnet manchen richtigen Blick in

die große Zeit des Unglaubens, der französischen Revolution und der Wiedererhebung Deutschlands.

Wollten wir nach Recensentensitte doch noch einen Tadel anfügen, so ist es der -- zu großer Kürze. Der Herr Verfasser hat Manches nur angedeutet, was wir ausführlich besprochen hätten sehen mögen, manches, wenn auch minder Bedeutende gar nicht erwähnt, was wir ungerne vermißten. Um nur Eines zu sagen, so sind die Nachrichten über Stolberg's Familie und ihre Schicksale zu dürftig, auch die Stellung Stolberg's in der Geschichte der deutschen Literatur ist nicht gehörig entwickelt. Insbesondere aber hätten wir gewünscht, und nach der eigenen Aeußerung des Herrn Nicolovius im ersten Satze der Vorrede auch erwartet, daß er öfter den großen Stolberg selbst reden lassen und zahlreichere Auszüge aus seinen Briefen mittheilen würde.

Hefele.

2.

I. **Handbuch des gemeingültigen katholischen Kirchenrechts, mit steter Berücksichtigung der die äußern Seiten der katholischen Kirche berührenden Landesverordnungen der deutschen Bundesstaaten, insbesondere Bayerns, bearbeitet von Michael Permaneder, der beiden Rechte Doctor, erzbischöflichem geistlichen Rathe und Professor des Kirchenrechts, der Kirchengeschichte und Patristik am k. Lyceum in Freysing.** 2 Bände. Landshut, Krüll'sche Universitätsbuchhandlung. 1846 91 Bogen. Pr. 9 fl. 30 kr.

II. **Grundzüge des Kirchenrechts der Katholiken und Evangelischen. Von Dr. Franz Gustav**

Adolph Grosch, Privatdocent an der Universität zu Breslau. Breslau, bei Georg Philipp Aderholz. 1845. 15 Bogen.

I. Der Verfasser der erstgenannten Schrift hat die kirchenrechtliche Literatur mit einem schätzenswerthen Beitrage bereichert. Wer seine Schrift, „die kirchliche Baulast, aus den Quellen des gemeinen, canonischen und bayerischen Partikularrechts dargestellt, München 1838" gelesen hatte, konnte von dem Handbuche des gemeingültigen katholischen Kirchenrechts nur Gutes hoffen. In dieser Hoffnung sind wir nicht getäuscht worden.

Vergleicht man das Handbuch von Permaneder mit ähnlichen in der neueren Zeit erschienenen, so ergibt sich das Resultat, daß Permaneder's Kirchenrecht in materieller Beziehung sämmtliche überwiegt. Finden wir bei ihm nicht die wahrhaft klassische Darstellung Walter's und die prägnante Kürze Richter's, so liegt der Grund hievon in der Aufgabe, die sich der Verfasser bei der Ausarbeitung seines Handbuches gesetzt hat, nämlich nicht bloß den Anforderungen der Wissenschaft Genüge zu leisten, sondern im Hinblicke auf die praktische Herrschaft, welche das Partikularrecht überall auf die äußeren Seiten der kirchlichen Verfassung und Verwaltung übt, auch die hieher bezüglichen Staatsgesetze und landesherrlichen Verordnungen, soviel sie die katholische Kirche betreffen, anzugeben. In dieser Beziehung hat der Verfasser wesentliche Vorzüge vor den übrigen neuern Kirchenrechtswerken und man findet in seinem Buche in systematischer Form zusammengestellt, was z. B. Andreas Müller in lexikalischer Weise gegeben hat.

Der praktische Werth einer solchen Bearbeitung ist

einleuchtend. Jeder wird daselbst die gewünschten Aufschlüsse finden. Zugleich wird man in den Stand gesetzt, den nunmehrigen faktischen Zustand mit dem frühern einerseits, und dem der einzelnen Länder zu einander andererseits nach allen Beziehungen hin zu vergleichen, welche Vergleichung bisweilen zu ganz überraschenden Resultaten führt.

Das protestantische Kirchenrecht mit aufzunehmen, lag außer dem Plane des Herrn Verfassers. Referent kann eine solche ausschließliche Behandlung des katholischen Kirchenrechts nur loben. Ist ein Bearbeiter des Kirchenrechts mehrerer Confessionen von der Wahrheit seiner Kirche lebendig überzeugt, so wird es auch beim besten Willen schwer halten, das Kirchenrecht der gegenüberstehenden Confession wissenschaftlich so zu geben, wie es im Sinne dieser Kirche, die sich gleichfalls für die wahre, möglicherweise gar allein berechtigte hält, dargestellt sein will. Fußt das Kirchenrecht auf dogmatischem Boden, so muß es auch von diesem aus entwickelt werden. Das Dogma der Kirche aber ist stets ausschließend, folglich kann auch der, welcher das Dogma seiner Kirche als das allein wahre und das jeder andern Kirche nur insoweit als wahr anerkennt, als es dem seiner Kirche conform ist, auch in kirchenrechtlicher Beziehung nur das als rechtlich gelten lassen, was mit dem seinigen harmonirt und auf demselben Grunde basirt, jede andere Gestaltung aber wird er in wissenschaftlicher Beziehung als unberechtigt ausscheiden müssen. Eine solche Behandlung des Kirchenrechts nun mag zwar in polemischer Beziehung instructiv sein, wird aber im Leben wenig nützen, da die verschiedenen Confessionen namentlich in Deutschland ein für allemal durch die unabwendbare Macht der Verhältnisse

thatsächliche Existenz und rechtliche Anerkennung vom Staate erlangt haben. Aus letzterm Grunde mag es zu erklären sein, daß die meisten Kirchenrechtslehrer, welche das katholische und protestantische Kirchenrecht bearbeitet haben, dasselbe stets neben einander und somit äußerlich behandelten. Hier hat es denn den Anschein, als hätte man ein katholisches und ein protestantisches Kirchenrechts-Handbuch paragraphenweise auseinander gerissen und die einzelnen Paragraphen des protestantischen Kirchenrechts den correspondirenden Paragraphen des katholischen einregistrirt. Dieser widrige Eindruck wird noch vermehrt durch die ganz charakteristischen Aufschriften: „Lehre der katholischen Religionsparthei," „Lehre der evangelischen Religionsparthei," oder „nach katholischer Ansicht," „nach protestantischer Ansicht," wie diese und ähnliche Titel und Aufschriften häufig vorkommen. — Diesen Gefahren ist der Herr Verfasser entgangen, er hat für Katholiken ein katholisches Kirchenrechts-Handbuch geschrieben. Auf die andern Confessionen durfte er bloß im ersten Theile Rücksicht nehmen, wo er auf das Verhältniß der Kirche zum Staate und zu den vom Staate anerkannten Confessionen zu sprechen gekommen ist, welche Lehre übrigens nach seiner Ansicht in ihrem positiven Theile dem Staatsrechte angehört. Es ist interessant die Begründung dieser Ansicht zu lesen. Er sagt p. 13: „Diese Lehre ist kein organischer Bestandtheil der Kirchenrechtswissenschaft. Denn vom dogmatischen Standpunkte aus gibt es im Grunde gar kein Verhältniß der einen Kirche zur andern, weil jede, sich als die wahre erklärend gegenüber der andern, den Charakter der Ausschließlichkeit behauptet. Es bestehen sohin nur auf staatsrechtlichem Boden Beziehungen der verschiedenen

confessionell getrennten Kirchen zu einander, welche Beziehungen oder Rechtsverhältnisse aber der Staat setzt nach Maßgabe der größern oder geringern Zugewandtheit eines Bekenntnisses zu dem Zwecke des Staates. Ebenso kann die Bestimmung der Rechtsverhältnisse der Kirche zum Staate, da sie zu Folge ihrer universellen Tendenz alle Nationen und Länder umspannt, folglich in einem bestimmten geographisch- oder national-begrenzten Staate wieder nur staatsrechtlich existirt und die etwaigen Beschränkungen, die sie bei dem Selbstausbau ihres äußeren Lebens erfährt, nur in dem Rechte der Selbsterhaltung des Staates (dem sog. jus cavendi) ihren rechtlichen Grund haben, kein Gegenstand des Kirchen-, sondern des Staatsrechts sein. Das Kirchenrecht als solches ist nur ein inneres." Und nur die Berücksichtigung, daß das Staatsrecht als obligates Lehrfach für Theologie-Candidaten nicht vorgeschrieben ist, das Amts- und Berufsleben des praktischen Seelsorgers aber gleichwohl diesen Beziehungen nicht fremd bleiben kann, konnte Permaneder bewegen, eine „kurze Darstellung der hieher bezüglichen Fragen zu geben." Aber gerade diese Darstellung gehört wohl zu den interessantesten und gelungensten Parthieen des ganzen Buches. Zuerst werden stets die rechtlichen Grundprincipien entwickelt, daran die historische Gestaltung gereiht, und endlich ein ziemlich vollständiges Bild entworfen über den Zustand, in dem sich wirklich die katholische Kirche in den einzelnen Ländern Deutschlands befindet. Bei den wichtigsten Fragen hat er sich meistens schließlich noch in eine rechtsphilosophische Erörterung eingelassen, die in den meisten Fällen nichts zu wünschen übrig läßt und aus denen man den Geist und die Gesinnung des Herrn Verfassers

bestens kennen lernt. Zu diesem Behufe wollen wir unsern Lesern nur Ein Beispiel vorführen. Nachdem der Herr Verfasser §. 61 gezeigt hat, wie und in wieweit das Placet, „welches zuerst die unglücklichen bourbonischen Höfe aus dem Oriente herüber nach Europa verpflanzt haben," jetzt in Deutschland allerwärts eingeführt ist, sucht er §. 62 diesen Zustand wissenschaftlich zu beurtheilen und sagt unter Anderm: „Die Grenzen dieses (in Deutschland eingeführten) Placet's sind positiv so wenig bestimmt, oder vielmehr so endlos erweitert, daß die Staatsregierung durch eine irgend willkührliche Ausübung desselben, sogar ohne scheinbare Verletzung der Gesetze, alle Selbstständigkeit der Kirche und der Kirchengesetzgebung zerstören kann. Es soll aber durch das Placet vorgeblich nur dem allenfallsigen Mißbrauche der kirchlichen Gesetzgebung gegenüber dem Staate begegnet, und den für das Staatsleben nachtheiligen Folgen dieses Mißbrauchs vorgebeugt werden. Diese staatspolizeiliche Präventivmaßregel findet heutzutage gegen päpstliche und bischöfliche Erlasse sowohl in Sachen des Glaubens, als der Disciplin ihre Anwendung. 1) Die Erlasse des päpstlichen Stuhles sind größtentheils dogmatisirend. Da nun aber das Dogma mit der katholischen Kirche selbst gesetzt ist, ein dogmatisches Decret sohin nicht erst eine neue Lehre schafft, sondern bloß das, was die Kirche als Ueberlieferung bewahrt, seinem Wesen nach unverändert, nur in bestimmter Abgrenzung gegen häretische Neuerung und etwa in einer der Auffassung der Zeit angemesseneren Form in Erinnerung bringt, so ist da, wo die katholische Kirche ganz und ungeschmälert, d. i. mit der vollen Integrität ihres Lehrbegriffs recipirt ist (wie dieß in Deutschland

überall der Fall ist), ein rechtlicher Grund nicht vorhanden, einen solchen Erlaß vor seiner Bekanntmachung an die betreffenden Religionsgenossen, der landesherrlichen Genehmigung zu unterstellen. Nur das vornehmlich auf dem confessionell-verschiedenen Standpunkte wachgewordene und unterhaltene Mißtrauen, daß das Oberhaupt der Kirche diese Gelegenheit benützen möchte, seinen dogmatischen Decreten anderweitige, der Ruhe und Wohlfahrt des Staates nachtheilige Beziehungen einzumischen, kann die Staatsgewalt entschuldigen, wenn sie auch von derlei Mittheilungen Einsicht verlangt, um darüber nöthigenfalls mit dem apostolischen Stuhle sich zu verständigen. Ebenso müssen wir in Hinsicht auf päpstliche Decrete, welche rein disciplinäre Verordnungen zum Gegenstande haben, dem Staate das Recht des Placet's aus dem canonischen Standpunkte bestreiten. Denn die Disciplin steht mit dem Dogma in unmittelbarem Zusammenhange, dessen Beurtheilung die katholische Kirche nimmer dem Staate überlassen kann, ohne das dogmatische Prinzip aufzugeben, daß das kirchliche Leben ihrer Glieder ausschließlich von ihren hierarchischen Obern regiert werde. 2) In gleicher Weise verhält es sich mit den Erlassen der Bischöfe. Was diese kraft ihres göttlichen Kirchenamts lehren und auf der Grundlage des katholischen Dogma in kirchendisciplinärer Hinsicht verordnen, das lehren und verordnen sie ihrer geistlichen Amtspflicht treu um Gotteswillen, nicht weil und wenn solches der Staatsgewalt genehm ist. Röm. 13, 6. Ja die ausdrückliche Erwähnung des landesherrlichen Placet im Eingange solcher, lediglich die innere Verfassung und Verwaltung betreffenden Mittheilungen und Verordnungen der

Kirchengewalt ist eine offenbare Verletzung des Rechts der Kirche, welche in diesem Bereiche keine irdische Macht über sich erkennt, sondern jedes Anrecht einer weltlichen Auctorität auf das ihr ausschließlich von Gott verliehene Depositum nun und zu allen Zeiten zurückzuweisen gezwungen ist. Der Staat, der die Kirche einmal anerkannt, und unbedingt recipirt hat, hat damit, auch wenn er es nicht ausdrücklich besagte, zugleich das Anerkenntniß ihrer freien Wirksamkeit bezüglich der Lehre, des Cultus und der Disciplin ausgesprochen, weil diese dreifache Autokratie der Kirche, auf dogmatischem Boden fußend, schon mit dem Begriffe der katholischen Kirche selbst gesetzt ist. Selbst die bloße vorläufige Einsichtnahme der Staatsgewalt hat den Bischöfen des eigenen Landes gegenüber keine streng-rechtliche Unterlage, sondern kann zuletzt wieder nur als staatspolizeiliche Maßnahme entschuldigt werden. Denn die Bischöfe sind nicht so wie der Papst unnahbar; sie können auf den Grund der Verfassung, die sie beschworen haben, für etwaige wirkliche Uebergriffe in die Gerechtsame des Staates und für Einmischung fremdartiger und die verfassungsmäßig garantirten staatsbürgerlichen Rechte der Unterthanen der verschiedenen Confessionen verletzende Excurse im Voraus verantwortlich gemacht werden." Soweit Permaneder über das Placet bei rein kirchlichen Gegenständen, vgl. noch Band II. p. 12, wo sich der Verfasser sehr entschieden für die gesetzliche Kraft der kirchlichen Verordnungen dem königlichen Placet gegenüber ausspricht.

Gehen wir auf die einzelnen kirchenrechtlichen Materien über, so erscheinen als besonders ausführlich behandelt die Ehestreitigkeiten, Zehentrechte, Kirchenverwaltungen rc., ja

selbst dem Schul- und Armenwesen ist große Aufmerksamkeit geschenkt worden, — lauter Punkte, die tief ins Leben eingreifen und daher dem Werke eine besonders praktische Brauchbarkeit geben. Dabei war der Herr Verfasser stets bemüht, den Entwicklungsgang bis herab in die praktischen Rechtsbildungen der Gegenwart nachzuweisen. Diese Darstellungen zeugen nicht bloß von großer Gelehrsamkeit, sondern bürgen auch für die Gediegenheit seiner juridischen Kenntnisse, wie diese sich vortheilhaft zu erkennen geben in der Lehre von der kirchlichen Streitgerichtsbarkeit und der geistlichen Strafgerichtsbarkeit, welche Lehre — gegen 200 Seiten umfassend — jede andere derartige Behandlung übertrifft.

Wenn der Verfasser den wichtigsten Gegenständen des Kirchenrechts besonders gründliche und ausführliche Behandlung hat zu Theil werden lassen, so hat er doch auch scheinbar untergeordneten Gegenständen gebührende Rechnung getragen. Auch die liturgischen Gegenstände haben, soweit sie die rechtliche Seite der Kirche berühren, ihren angemessenen Ort gefunden im fünften Theile, wo vom Gottesdienste die Rede ist. Solche Gegenstände sind außer den Sacramenten und der Verwaltung des Wortes: die Sacramentalien, Heiligenverehrung, Selig- und Heiligsprechung, Festtage, Feiertage, [1])

1) Hier wird hingewiesen, „daß durch die Aufhebung der bürgerlichen Feier nicht auch der den Heiligen bis dahin gewidmete kirchliche Gottesdienst an den nunmehr supprimirten Feiertagen und deren Vorabenden aufgehoben und folgerecht auch die Pfarrmesse an diesen Tagen pro populo zu appliciren sei, nur braucht der Gottesdienst nicht eben feierlich abgehalten zu werden und die Gemeinde ist nicht mehr de praecepto verpflichtet, demselben anzuwohnen und die mit Vigilien dieser aufgehobenen Feiertagen verbunden gewesenen Fasttage zu halten." §. 680. cf. §. 366, wo zugleich die Gründe zu dieser Verpflichtung angegeben sind.

kirchliche Fasten, Ablaß, kirchliche Processionen, Bittgänge Wallfahrten, Brevier ꝛc., bei all' diesen Gegenständen ist gleichfalls kurz auf die alten, neueren und partikulärrechtlichen Bestimmungen Rücksicht genommen.

Wenden wir nun unser Auge auf die formelle Bearbeitung und Behandlung dieses reichhaltigen Materials, so ergibt sich zunächst folgendes Schema.

Nachdem Permaneder in der Einleitung (p. 1—28) die Begriffe von Religion, Kirche, Kirchenrecht, sowie die Literatur des Kirchenrechts gegeben hat, zerlegt er das Ganze in 6 Theile, ähnlich der Walter'schen Eintheilung, nur daß Permaneder das siebente Buch Walters (das kirchliche Leben) in den Einen fünften Theil — „von der Verwaltung der Kirche" zusammengenommen, sowie das Walter'sche sechste Buch (das Vermögen der Kirche) als 2te Unterabtheilung seinem fünften Theile einverleibt hat. Der erste Theil nun gibt die allgemeinen Grundsätze von dem Rechte der katholischen Kirche und zwar näherhin von der Grundlage und dem Wesen der Kirche, von dem Verhältnisse der Kirche zum Staate, von dem Verhältnisse der katholischen Kirche zu den protestantischen Confessionen; der zweite Theil die Quellen des katholischen Kirchenrechts — sehr vollständig —; der dritte Theil handelt sodann von der Verfassung, der vierte von der Regierung und der fünfte von der Verwaltung der Kirche. Der sechste Theil endlich kann als Anhang betrachtet werden, in welchem die Einwirkung der Kirche auf das weltliche Leben nach dessen verschiedenen Seiten z. B. auf das weltliche Recht, auf Unterricht und Erziehung, auf Wohlthätigkeitsanstalten, auf Sicherheits-, Gesundheits- und Sittenpolizei, auf die Zeitrechnung dargestellt wird. Jeder Theil

ist wieder nach seinen einzelnen Beziehungen gegliedert und abgetheilt, welche Abtheilungen und Unterabtheilungen bisweilen soweit getrieben werden, daß sie für den Leser störend werden, und es ihm fast unmöglich machen, über den einzelnen Unterabtheilungen die Hauptrubrik im Auge zu behalten.

Bei dieser bis auf die Spitze getriebenen Systematisirung konnte es nicht fehlen, daß, da der Verfasser in jedem Theile und jeder Unterabtheilung das wenigstens formell dahin Gehörige geben wollte, auf der einen Seite Wiederholungen nicht immer vermieden werden konnten, z. B. §. 254 und §. 671 vom Brevier; §. 366 und §. 680 von der Application pro populo u. s. w., und auf der andern Seite materiell Zusammengehöriges um der wissenschaftlichen Form willen getrennt werden mußte, so ist z. B. das geistliche Gerichtsverfahren in Ehestreitigkeiten im vierten Theile dargestellt, während er die Ehe selbst erst im fünften Theile zur Sprache bringt. —

Die Behandlung ist durchaus würdig und ernst, frei von böswilliger Polemik. Auch die Sprache ist meistens rein, nur dürfte sich der Herr Verfasser bei einer weitern Auflage vor einigen sprachlichen Eigenheiten hüten. Auch möge der Herr Verfasser I. p. 93 die etwas ungenaue Stelle, „daß der Erzbischof der oberrheinischen Kirchenprovinz und seine Suffraganbischöfe, jeder dem Regenten des Landes, in welchem seine Diöcese gelegen, den Eid leisten müsse," dahin verbessern „daß sich der Erzbischof bevor er in seine Amtsverrichtungen eintritt, gegen die Regierungen der vereinigten Staaten in der Eigenschaft als Erzbischof eidlich zu verpflichten hat. Vgl. §. 7. der Verordnung vom

30. Januar 1830. Ein weiteres Mißverständniß könnte Bd. I. p. 590 erregen, wo es heißt: „Jeder Pfarrer und andere präbendirte Seelsorgsgeistliche des Secular- und Regularstandes, auch zeitliche Vikare und Pfarrverweser sind de praecepto gehalten, an Sonn- und Feiertagen das heil. Meßopfer (die Pfarrmesse) für die ihrer Pastoralführung anvertrauten Gemeinden zu appliciren;" eine kurze Erklärung des canonischen Ausdrucks „vicarius temporalis" oder Hinweisung auf I. p. 507. würde das Mißverständniß beseitigen.

Dem ganzen Buche ist ein 82 Seiten umfassendes alphabetisches Register beigegeben, wofür dem Herrn Verfasser Jeder herzlichen Dank wissen wird, der das Buch praktisch benützen will.

Die Ausstattung ist schön. Der Preis (9 fl. 30 kr.) dürfte um der allseitigen Verbreitung willen etwas ermäßigt werden.

Referent scheidet von diesem reichhaltigen Werk mit dem Wunsche, daß es ein weites Publikum finden und sein Verfasser auf dem betretenen Wege und Gebiete noch Großes leisten möge zum Heile der Kirche. —

II. Mit der Herausgabe der „Grundzüge des Kirchenrechts der Katholiken und Evangelischen" bezweckte Dr. Grosch zunächst, seine Zuhörer mit einem Leitfaden für seine Vorträge über Kirchenrecht zu versehen, um sie einestheils in den Stand zu setzen, sich ohne Anschaffung eines größern Werkes mit dem Inhalte der Vorlesungen zum Voraus bekannt zu machen, und sie anderntheils des die Aufmerksamkeit mehr hindernden als fördernden, ununterbrochenen, abspannenden Nachschreibens während des Vortrags zu überheben. Wir

fügen noch bei, daß es zugleich zu Repetitionen geeignet ist. Was hiemit der Verfasser bezweckt hat, das hat er auch durch diese „Grundzüge" erreicht, mehr aber auch nicht. Bei der Ausarbeitung ist stets auf Walter und Richter Rücksicht genommen und diese Rücksichtsnahme schon bürgt uns für die Richtigkeit und Wahrheit seiner Lehrsätze. In der That haben wir auch nur wenige Punkte gefunden, die zum Theil ungenau, zum Theil irrig sind. An der Spitze der einzelnen Paragraphen hat er meistens die entsprechenden Paragraphen Walter's und Richter's angegeben, wo man dann nicht blos die nähere Ausführung, sondern zugleich auch die Angabe der Literatur vorfindet.

Gleich seinen Vorbildern hat auch er das katholische und protestantische Kirchenrecht gegeben und sagt hierüber in der Vorrede, „daß es sein ernstes Bestreben gewesen sei, bei der Darstellung die Rechte der einen Kirche zum Vortheil der andern nicht zu verkümmern und sich von aller Polemik gegen die Dogmen der evangelischen Kirche frei zu halten." So geordnet man dieses Verfahren in praxi finden mag, so ist es doch gewiß für die Wissenschaft zum allerwenigsten nicht förderlich, wie Referent bei der Beurtheilung des Permaneder'schen Handbuches weiter aus einander zu setzen versucht hat. Aus dem genannten Bestreben ist es denn auch zu erklären, warum Herr Grosch meistentheils nur die Rechtssätze nackt hingestellt hat, ohne sie aus dem Leben und dem Geiste der christlichen Kirche zu entwickeln. Er gebraucht einfach die Redeweise „nach katholischer, nach evangelischer Ansicht", was bisweilen komisch klingt. Wenn er z. B. von der Geschichte der Verfassung der christlichen Kirche a) nach katholischer und b) nach evangelischer Ansicht

spricht, und nirgends nachweist, welches denn die eigentliche Verfassung der alten Kirche gewesen sei, so möchte man zu glauben versucht sein, es sei der wahre Thatbestand in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Dieses Verfahren muß aber auch auf den Schüler einen nachtheiligen Einfluß ausüben, denn es sind ihm zwei verschiedene „Ansichten" gegenübergestellt, wo er dann je nach Gutdünken wählen kann.

Betrachten wir nun die formelle Behandlung des Stoffes. Die Zergliederung geschieht also: In der Einleitung spricht er zuerst von dem Begriffe, der Methode, den Hilfswissenschaften und der Literatur des Kirchenrechts, sodann von der äußern Kirchenrechtsgeschichte und zwar 1) von der Geschichte der Verfassung und 2) von den Quellen des Kirchenrechts. Das eigentliche Kirchenrecht theilt der Verfasser in zwei Bücher: 1) Aeußeres Kirchenrecht, 2) Inneres Kirchenrecht. Unter dem „äußeren Kirchenrechte" versteht Herr Grosch die Lehre von dem Verhältnisse der Kirche zum Staate und dem der christlichen Kirchen zu einander. Das innere Kirchenrecht wird in 5 Kapitel zerlegt. Von diesen handelt das 1ste von den kirchlichen Ständen, das 2te von der kirchlichen Verfassung, das 3te von der kirchlichen Regierung, das 4te vom kirchlichen Leben, und das 5te vom kirchlichen Vermögen.

Daß diese Eintheilung eine ziemlich äußerliche ist, die nicht aus der Natur des Gegenstandes hervorgeht, sieht man schon beim ersten Ueberblick. Daß die Geschichte der Verfassung der Kirche und die Quellen des Kirchenrechts in der Einleitung behandelt werden, könnte man noch angehen lassen, obwohl sie gewiß nicht einleitende Gegenstände sind, sondern einen integrirenden Bestandtheil des Kirchenrechts bilden. Warum aber der Herr Verfasser das s. g. eigent-

liche Kirchenrecht in ein äußeres und inneres Kirchenrecht abgetheilt hat, ist schon schwer zu begreifen, wenn man bedenkt, daß diese Eintheilungsweise bereits verschollen ist, kann aber vollends gar nicht begriffen werden, wenn der Verfasser §. 6. derartige äußerliche Eintheilungen geradezu mißbilligt, und sagt „daß das Kirchenrecht als eine selbstständige Wissenschaft auch ein selbstständiges System in sich trage." Herr Grosch hätte gewiß besser gethan, wenn er nach seinen Vorbildern, Walter und Richter, sein ganzes s. g. äußere Kirchenrecht mit dem einleitenden Kapitel — Geschichte der Verfassung — verbunden und als den ersten Theil des Kirchenrechts hingestellt hätte.

Weiterhin ist einleuchtend, daß „die kirchlichen Stände" zu der kirchlichen Verfassung gehören, Grosch aber hat sie getrennt und ihnen einen eigenen Theil gewidmet. Endlich finden sich im fünften Buche, das vom kirchlichen Vermögen handelt, Gegenstände, die nicht im entferntesten dorthin gehören. Es wird daselbst natürlich von den Pfründen, deren Errichtung u. s. f. gesprochen, dann aber bei der Lehre von der Erwerbung der Pfründe auf die Lehre von der Papst- und Bischofswahl übergegangen. Offenbar gehören diese und ähnliche Gegenstände dahin, wo von der Verfassung der Kirche, und nicht von deren Vermögen gesprochen wird. — Schon aus diesen wenigen Punkten mag die Richtigkeit unseres oben gefällten Urtheils erhellen, und wir müssen um so mehr darauf beharren, als der Herr Verfasser nirgends eine Rechtfertigung für seine formelle Behandlungsweise gegeben hat. —

In materieller Beziehung wollen wir nur einige Punkte namhaft machen, die einer Berichtigung, theilweise Ergänzung

bedürfen. Wie gewöhnlich fängt auch Herr Grosch in seinen „Grundzügen“ mit Adam und Eva an und knüpft daran die Lehre vom Sündenfalle und dessen Folgen. Wir gestehen, wir hätten diesen Paragraphen lieber nicht in dieser Schrift gefunden! Er ist einseitig und in dieser Einseitigkeit genommen falsch. Herr Grosch setzt hier den Zweck der Menschwerdung Christi darein, daß „das menschliche Geschlecht über sein Verhältniß zu Gott belehrt und ihm gezeigt werde, wie es die ursprüngliche, durch die Sünde aber verlorene Harmonie wieder erringen könne, und zwar so, daß der Mensch erleuchtet durch die göttlichen Wahrheiten in selbstthätiger Freiheit, eben so, wie er sich früher selbstständig zum Bösen, zur Sünde gewendet hatte, vom Bösen losreißen und zum Guten zurückwenden könne, um gleichsam im Schweiße seines Angesichtes sein geistiges Brod sich zu erwerben.“ Man sieht, daß hier gerade der Kern der Erlösung fehlt, und vom Opfertode Christi gänzlich Umgang genommen ist.

Wird dann §. 2 gesagt: „der Streit ob man nur von Einer christlichen Kirche reden dürfe, ist praktisch unfruchtbar,“ so ist das gewiß praktisch unwahr.

Im weitern Verlaufe haben wir gefunden, daß manche wichtige Gegenstände, wie das Verhältniß der Kirchen zu einander, das Patronatsrecht, Zehentwesen (die Lehre von der kirchlichen Baulast, Kirchenfabrik fehlt ganz) u. s. w. gar zu kurz, meistens auf Einer Seite abgefertigt wurden, und selbst hier noch bisweilen ungenaue Bestimmungen gegeben sind: so werden §. 95. die Privilegien also definirt: „Insoweit allgemeine Gesetze für ganze Klassen von Personen oder Verhältnisse in der ganzen Kirche eine Ab-

weichung vom jus commune aufstellen, nennt man sie Privilegien im weitern Sinne, während **spezielle Gesetze**, welche für einzelne Korporationen oder Personen und nur für diese eine fortdauernde Ausnahme begründen, Privilegien im engern Sinne heißen." Ein Privilegium ist kein Gesetz, es ist eine privatio legis. Wäre es nicht einfacher gewesen etwa zu sagen: „Unter Privilegium versteht man die zu Gunsten einer physischen oder moralischen Person gemachte stehende Ausnahme von einer gemeingesetzlichen Bestimmung, welche aus Rücksicht auf das Wohl der Kirche und ohne die Rechte Dritter zu beeinträchtigen von dem rechtmäßigen Kirchenobern und im Umfange seiner Amtsbefugnisse ertheilt wird." Vgl. Walter §. 180, und Permaneder §. 451. Um anderweitige Punkte zu übergehen hat Referent nur noch Einiges in Betreff der dem Texte untergestellten Noten zu bemerken. Sie enthalten viel Material, namentlich das Preußische Partikularrecht, allein, da sie oft mit Ausnahme weniger Zeilen Text ganze Seiten und Blätter füllen, so werden sie oft störend. Solche seitenlange, enge und klein gedruckte Noten unterliegen dann dem gewöhnlichen Schicksale, daß sie nämlich gar nicht gelesen werden.

Hildebrand als Papst Gregorius der Siebente und sein Zeitalter, aus den Quellen dargestellt von Johannes Voigt, geh. Regierungsrath, ord. Prof. der Geschichte an der Universität zu Königsberg etc. etc. Zweite, vielfach veränderte Auflage mit dem Bildnisse Papst Gregor's VII. Weimar, Druck u. Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs. 1846. XLII. und 625 Seiten gr. 8. Pr. 5 fl. 15 kr.

Nach dem einstimmigen Urtheile der Sachverständigen und Urtheilsberechtigten gehört das Werk Voigt's über Papst Gregor VII. zu den besten Erzeugnissen der deutschen Historiographie, zu jenen Büchern, auf welche wir dem Auslande gegenüber stolz sind. Trotz des hohen Werthes dieser Schrift sind einunddreißig Jahre zwischen der ersten Auflage und dem Erscheinen der zweiten verflossen. Die erste Auflage verließ im Frühjahre 1815 die Presse, die zweite erschien im Sommer 1846. Es liegt hierin eine Art Anklage gegen Deutschland, und zwar um so mehr, wenn wir unser Vaterland mit Frankreich vergleichen. Im Jahre 1838 veröffentlichte der rühmlich bekannte gelehrte Abbé Jager eine französische Uebersetzung des Voigt'schen Buchs, und in vier Jahren, sage in dem kurzen Zeitraum von vier Jahren, erschienen hievon in Frankreich drei Auflagen, während das gute, langsame Deutschland 31 Jahre lang an einer Auflage zehrte. Man sagt sonst den Söhnen Frankreichs nach, daß sie wenig geneigt seien, fremdes Verdienst anzuerkennen. Aber wie sehr haben sie dießmal uns Deutsche übertroffen, wenigstens gezeigt, daß sie das fremde Verdienst noch viel mehr anerkennen, als wir das einheimische! Eine Erklärung der

fast räthselhaften Erscheinung mag vielleicht darin gefunden werden, daß Vielen unter den deutschen Protestanten die Existenz dieses Buches sammt der ganzen objectiv-wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung, der es erwachsen ist, unangenehm war, andererseits aber zahlreiche Katholiken zu jener Zeit der geistigen Lethargie, der wir uns erst seit Kurzem wieder erwehrt haben, das vorliegende wie hundert andere gelehrte Werke mit gleichgültigen Augen betrachteten. Im Mittelalter hieß es: palea est, non legitur; vor zwanzig und dreißig Jahren dagegen sagten Viele unter den deutschen Katholiken: scientificum est, non legitur. Die Pfarrherrn waren Schreiber und Oekonomen geworden, und kümmerten sich gar wenig um die theologische Literatur, falls es sich um etwas Anderes als um ein Predigtbuch handelte. Glücklicher Weise sind jetzt diese Zeiten der geistigen Schlaffheit vorüber, und der deutsche katholische Clerus wird darum auch der neuen, vielfach verbesserten Auflage des fraglichen Werkes die gleiche Aufmerksamkeit schenken, mit welcher der französische Clerus die Uebersetzungen desselben bedachte. Hiezu nach Kräften Einiges beizutragen, ist der Zweck dieser Zeilen. Wir glauben der Erreichung desselben wenigstens um etwas näher zu kommen, wenn wir zunächst in Kürze die Entstehungsgeschichte des Werkes mittheilen. „Der erste Anlaß," sagt H. Voigt selbst in der Vorrede zur neuen Auflage, „der mich zur Abfassung dieses Werkes bewog, liegt in der Jugendzeit meines Lebens. Ich hörte auf der Universität zu Jena, wo ich in meinen ersten akademischen Jahren mich den theologischen Studien widmete, drei Jahre hindurch Griesbach's Vorlesungen über Kirchengeschichte mit großem Eifer, daneben aber mit noch lebendigerem Interesse und, ich kann sagen, mit der

ganzen Hingebung meines erwachenden Geistes die Vorlesungen Luden's über deutsche, mitlere und Universalgeschichte. Die Gegensätze in den Ansichten dieser meiner Lehrer, zumal über Papstthum und über viele einzelne Erscheinungen des Mittelalters, erzeugten in mir ein Zweifeln, eine Unruhe und ein geistiges Zerwürfniß, aus dem ich mich nur durch ein ernstes, unbefangenes Studium der Quellen der Geschichte des Mittelalters befreien zu können glaubte. Ueber keine Erscheinung dieser Zeit aber waren die Urtheile und Ansichten meiner beiden hochgeachteten Lehrer verschiedener und einander durchaus entgegengesetzt, als über den Papst Gregorius VII. Um diese Urtheile zu prüfen und zugleich ein eigenes zu gewinnen, verwandte ich, da ich aus meinem Universitätsleben in ein Lehramt nach Halle kam, vier Jahre lang alle Zeit, die ich irgend erübrigen konnte, auf das Studium der Geschichte des Papstthums, besonders der Zeit des Papstes Gregorius VII. Durch ein ernstes Forschen in den Quellen, soweit ich sie damals aus den Bibliotheken in Halle zur Hand erhalten konnte (manche blieben mir unerreichbar), und durch wiederholtes Lesen der Briefe dieses Papstes hatte sich in mir ein Bild von ihm gestaltet, welches ich, nachdem ich es mehre Jahre in mir getragen, in einer geschichtlichen Zeichnung darzustellen versuchte."

Nach mehrjähriger, ernster Beschäftigung mit diesem Gegenstande ließ Herr Voigt gleichsam als Prodromus eine lateinisch geschriebene Dissertation über Gregor VII. erscheinen, welche namentlich die Billigung des berühmten Historikers **Heeren** in Göttingen fand. Durch ihn ermuntert, veröffentlichte H. Voigt bald darauf das größere Werk. Es war vorauszusehen, daß dasselbe auf Viele einen höchst

unangenehmen Eindruck machen werde. Katholiken und Protestanten hatten mit einander in Schmähung Gregor's VII. gewetteifert, ja, eine gewisse Richtung unter den Katholiken hatte hierin die Protestanten noch überboten, unter welchen doch wenigstens Gaab in Tübingen am Ende des 18ten Jahrhunderts als Apologet des großen Papstes aufgetreten war. Auch Johann v. Müller hatte in seinem trefflichen Büchlein „Reisen der Päpste" das Urtheil seiner Confessionsgenossen über das Papstthum im Allgemeinen billiger zu gestalten gesucht. Doch kaum war Voigt's Buch, in welchem die sittliche und geistige Größe Gregor's VII. historisch treu anerkannt war, erschienen, so erhoben die protestantischen Sionswächter ein Zetergeschrei, der alte Voß witterte natürlich Kryptokatholicismus, wieder Andere wußten sogar die Summe ganz genau bei Thalern und Pfennigen anzugeben, um welche sich der junge Gelehrte an die römische Curie verkauft habe. Wäre das Jesuitengespenst damals schon Mode gewesen, so hätten natürlich diese das ganze Bestechungsgeschäft besorgt und geleitet.

Uebrigens blieb andererseits für Herrn Voigt auch die Anerkennung seiner tüchtigen Leistung nicht aus. Sein Buch öffnete ihm den Weg zu dem Lehrstuhl der Geschichte an der Universität Königsberg, den er noch jetzt mit hohen Ehren einnimmt. Leider hat er, so sage ich wenigstens von meinem Standpunkte, die kirchenhistorischen Studien mit den profangeschichtlichen vertauscht. Uebrigens ist seine ausführliche Geschichte von Preußen auch für den Kirchenhistoriker von Bedeutung.

Um jedoch zu dem Werke über Gregor VII. zurückzukehren, so müssen wir noch anführen, daß außer der französischen

Uebersetzung auch eine italienische von Vergani zu Mailand im Jahre 1840 erschien; in Wien aber war das Buch schon im Jahre 1819 nachgedruckt worden, mit der trügerischen Bemerkung: „nach der neuesten Ausgabe,“ obgleich bloß eine einzige existirte.

Sehr interessant ist das Verhältniß, in welches Herr Voigt durch sein Buch zu dem Bischofe Clemens Villecourt von La Rochelle gekommen ist. Der Herr Bischof hatte die französische Uebersetzung gelesen und fand sich von der Voigt'schen Auffassung Gregor's so ergriffen, daß er die Meinung gewann, der Verfasser stehe bereits an der Schwelle der katholischen Kirche. Um ihn vollends hereinzuführen, richtete er an ihn am 12. Febr. 1839 ein sehr warmes und begeistertes Sendschreiben in lateinischer Sprache. Herr Voigt beantwortete es am 23. Juni desselben Jahres, und erklärte dem Bischofe, wie er sich in Betreff seiner einer ganz falschen Voraussetzung hingegeben habe. Er verspüre in sich, das ist der Sinn seiner Worte, nicht die geringste Lust zum Uebertritt in die katholische Kirche. Sein Schreiben zeigt eine etwas gereizte Stimmung, und der Protestant wollte es nicht unterlassen, hiebei auf das katholische Glaubenssystem einige Seitenhiebe zu führen. Damit glaubte Herr Voigt die Sache abgethan, aber der Herr Bischof schrieb ihm nochmals einen sehr langen und sehr würdigen Brief, welcher meiner Meinung nach seinem Verfasser zur Ehre gereicht. Herr Voigt tadelte es an dem Bischofe, daß er den Briefwechsel in einem französischen Journale veröffentlicht habe, von welchem aus derselbe sofort in die „Sion“ übergegangen sei. Aber es ist doch keineswegs erwiesen, daß die Veröffentlichung mit Wissen und Willen des Herrn Bischofs geschah. Wie leicht war es

möglich, daß die Papiere auch in andere Hände kamen, wenn sie nicht aufs Sorgfältigste verwahrt und verschlossen wurden! Auch sollte es Herr Voigt dem Bischofe keineswegs übel deuten, wenn er den Wunsch hegte, einen so gelehrten und so unparteiischen Historiker in den Reihen seiner Glaubensgenossen erblicken zu können. Dieser Wunsch lag dem Prälaten doch sehr nahe und bekundet auf jeden Fall die hohe Achtung, welche derselbe gegen ihn hegte. — Der ganze interessante Briefwechsel ist in dem Vorworte der uns vorliegenden zweiten Auflage im lateinischen Original und deutscher Uebersetzung mitgetheilt.

Im Gegensatze zu der hohen Achtung des katholischen Prälaten stehen die gehässigen Tiraden und Phrasen, welche ein Verkappter unter dem erborgten Namen Cassander sich gegen Voigt erlaubt hat. Dieser Pseudo-Cassander (er stahl den Namen eines alten, berühmten katholischen Theologen) trat im Jahre 1842 mit einer Schrift: „Das Zeitalter Hildebrand's (Gregor's VII.)" hervor, worüber das öffentliche Urtheil bereits hinlänglich den Stab gebrochen hat, und über das sich unser Verfasser mit vollstem Rechte also äußert: „Mit allerlei faden Redensarten, als wenn er von guten protestantischen Encomiasten Hildebrand's aus unserer Zeit, von Vergötterern Hildebrand's, Hildebrand's neuen Apologeten und begeisterten Panegyrikern u. s. w. spricht und über sie spöttelt; mit abgeschmackten Behauptungen, wie wenn er z. B. sagt: dichterisch im Geschmacke eines Epos behandeln andere — und so denn auch die neuen Apologeten Hildebrand's, wie Voigt, dessen erstes Erscheinen auf der Weltbühne," oder wenn er Rotteck nachschreibt:

Die Napoleonische Soldatendespotie, worunter die Zeitgenossen geseufzet, sei der Grund der vielen Apologien des Papstthums und Gregor's VII. gewesen — kurz, mit solchem und ähnlichem Wortkram stellt sich Herr Cassander auf den Critikerstuhl und meint damit Effekt zu machen. Er scheint Johann von Müller, Luden und mir eine Ehre anthun zu wollen, wenn er behauptet, mit uns habe ein neues Stadium in der Behandlung der Geschichte des Papstthums begonnen; ich sage: wir weisen eine solche Ehre von Seiten des Herrn Cassander zurück. Obgleich er aber dann hinzufügt: eine Würdigung der historischen Angaben Luden's, Joh. v. Müller's, Voigt's u. s. w. liegt außer unserer Sphäre, so ist er doch nachher über mein Werk schnell mit dem Urtheil fertig: man dürfe Voigt's mit völlig unzureichenden Citaten verbrämte, fromme, romantische Erzählung von dem heiligen Papste Gregorius VII. für keine Geschichte halten. Ich schlage vorerst dieses vom Richterstuhle oder vielmehr aus dem Winkelgericht des Herrn Cassander decretirte Todesurtheil noch in den Wind, aus dem es ausgebeutelt ist." So Herr Voigt in dem Vorworte der neuen Ausgabe p. XXXVI f.

Diese neue Auflage wird schon auf dem Titelblatte eine vielfach veränderte genannt. Die Veränderungen, respective Verbesserungen bestehen darin, daß manche Angabe genauer berichtigt, mancher Ausdruck richtiger gefaßt, manche Lücke ergänzt worden ist, ohne daß der ganze Charakter des Werks verändert worden wäre, denn des Verfassers Ansicht von Gregor's Leben und Wirken ist im Ganzen heute noch dieselbe, wie sie vor 31 Jahren gewesen. So freudig wir aber

die einzelnen dem Buche zu Theil gewordenen Verbesserungen anerkennen, so müssen wir doch bedauern, daß Hr. Voigt, nach seinem eigenen Geständnisse, durch anderweitige Geschäfte gehindert war, seinem Werke in dieser neuen Auflage jene Vollkommenheit zuzuwenden, welche der gegenwärtige Stand der Wissenschaft möglich gemacht hätte. Viele Quellen, alte Chroniken u. dgl., die vor dreißig Jahren noch nicht benützt werden konnten, sind jetzt dem Geschichtschreiber zugänglich. Da jedoch Herr Voigt aus Mangel an Zeit nur selten unmittelbar aus diesen neu erschlossenen Fundgruben schöpfen konnte, so hat er sich auf Benutzung dessen beschränkt, was Andere, namentlich Stengel, Luden und Schlosser, an weiterem historischen Material über die Zeit Gregor's VII. gesammelt hatten. Daß dieß zu bedauern sei, brauchen wir unseren Lesern nicht zu versichern.

Eine Zierde der neuen Auflage ist das schön ausgeführte Bild Gregor's. Schon der ersten Auflage war eine Vignette beigegeben, deren Original Goethe aus Italien mitgebracht hatte. Das neue Bild aber ist von Maler Carl Herrmann in Berlin, der über die Portraits der Kirchenfürsten in Rom besondere Studien gemacht, nach allen ihm erreichbaren Hülfsmitteln (da ein authentisches Bildniß Gregor's nicht existirt) entworfen und ausgeführt.

Zum Schlusse wollen wir noch einige Bemerkungen und Wünsche anfügen, welche vielleicht bei einer dritten Auflage berücksichtigt werden dürften.

Die Darstellung und Erzählung in den ersten Kapiteln sollte unseres Bedünkens etwas vollständiger sein. Mehrere hieher gehörige Fragen werden nicht mit der gehörigen Ausführlichkeit besprochen, indem der Verf. zu sichtlich der

Zeit entgegen eilt, wo Hildebrand die Geschicke der Welt bedeutend zu influenciren begann. So ist z. B. der Beginn der normännischen Ansiedlung in Italien nur angedeutet, und nur demjenigen recht verständlich, welcher schon anderwärts mit der Geschichte dieser Zeit genauer bekannt ist. Aehnliche Beispiele könnten wir noch mehrere aufführen. Für's Andere hätten wir gewünscht, daß Herr Voigt die carolingische, hildebrandische, macchiavellistische und moderne Weltanschauung mit einander verglichen, und so das Streben Gregor's theils durch den Contrast, theils durch den Gegensatz noch weiter beleuchtet hätte.

Zu dem hätte in einem eigenen Kapitel über die Quellen der Geschichte dieser Zeit gesprochen, insbesondere die Glaubwürdigkeit der beanstandeten, wie des Bruno de bello Saxonico, untersucht werden sollen. Nicht minder würde ein Inhaltsverzeichniß und Register die Brauchbarkeit des Werkes, besonders beim Nachschlagen sehr erleichtern. Endlich gestehen wir, daß wir mit einigen Stellen des letzten Kapitels nicht einverstanden sein können. Der Verf. hat dasselbe ganz neu hinzugefügt, und darin nicht nur von Gregor und seinem Charakter im Allgemeinen, sondern von dem Papstthume überhaupt gesprochen. Hier tritt denn auch die protestantische Anschauungsweise unverhüllt hervor, ich meine nicht jene zelotische, welche in dem Papst den Antichrist sieht, sondern jene, der das Papstthum, wenn auch noch so großartig, doch nur als das Produkt einer Zeit, nur als Ausdruck einer Zeitidee, und darum als vergänglich erscheint. „Es kommt gewiß auch die Zeit," sagt Voigt S. 617, „wo es heißt: Rom soll und muß fallen." — Ja, diese Zeit kommt, aber sie kommt erst am Ende der Zeiten. Hefele.

4.

Die Einheit der Genesis. Ein Beitrag zur Kritik und Exegese der Genesis. Von Lic. theol. J. H. Kurtz. K. R. Hofrath und Oberlehrer der Religion, der griechischen und hebräischen Sprache am Gymnasium zu Mitau. Berlin, bei Wohlgemuth. 1846. Pr. Rth. 1 1/3. fl. 2. 20 kr.

Vorliegende Schrift von Herrn Hofrath Kurtz schließt sich zwar eng an seine im Jahre 1844 erschienenen und in der Quartalschrift (Jahrg. 1845. S. 135—137) angezeigten „Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pentateuchs" an, läßt sich aber doch nicht im strengen Sinne als eine Fortsetzung derselben bezeichnen, sondern umfaßt die ganze Genesis mit Einschluß der ersten vier Kapitel, mit welchen jene Beiträge sich allein beschäftigten, und verhält sich zu denselben, so weit sie in Betracht kommen, theils berichtigend und ergänzend, theils vertheidigend und bestätigend.

Die Schrift zerfällt in zwei Abtheilungen; die erste enthält „Allgemeines und Einleitendes" S. V—LXXXIII., die zweite eine „spezielle Beleuchtung der einzelnen Geschichtsgruppen in der Genesis." S. 1—202. In der ersten wird zuvörderst der richtige Standpunkt überhaupt besprochen, den der Bibelkritiker einzunehmen habe und als solcher der offenbarungsgläubige bezeichnet und gegen die rationalistischen Vorwürfe gerechtfertigt, welche der eben genannten früheren Schrift des Herrn Verfassers gemacht worden sind. Herr Kurtz bringt schon hier vom bloß allgemeinen theologischen Standpunkte aus viel Beachtenswerthes gegen die ungläubige Kritik vor, und zeigt namentlich sehr gut, wie es mit der vielgerühmten Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit

derselben lediglich nichts auf sich habe, wie sie vielmehr gerade durch ihre rationalistischen Voraussetzungen zu den Ergebnissen hingetrieben werde, bei denen sie anlange und dabei sich oft genug genöthigt sehe, den Bibeltext zu mißhandeln. Andererseits gesteht er aber auch unverholen, daß er seinerseits durchaus nicht den Ruhm der Voraussetzungslosigkeit anspreche, sondern vielmehr von bestimmten, feststehenden Voraussetzungen ausgehe. „Jenes Versteckspielen, mit seinen Voraussetzungen und Vorurtheilen, die doch an allen Ecken und Kanten hervorgucken, jenes sich Breitmachen mit einem Phantom absoluter Voraussetzungslosigkeit, das wir im besten Falle nur als eine großartige Selbsttäuschung ansehen können, ist uns im innersten Grunde der Seele zuwider und steht im grellsten Contrast mit unserm Begriff von Wissenschaftlichkeit. Wir suchen gerade ein Verdienst darin, daß wir es offen ausgesprochen haben, es uns und unsern Gegnern ehrlich gestanden haben, in welcher Beziehung unsere historisch-religiöse Gesammtanschauung zu unsern speziellen kritischen Untersuchungen steht" (S. XII.).

Sofort beschäftigt sich Herr Kurtz mit der Ergänzungshypothese, und zeigt ganz genügend, daß schon ihr Ausgangspunkt ein falscher sei, und die Stelle Exod. 6, 3 den Gebrauch des Namens Jehova in der Darstellung der vormosaischen Geschichte wohl gestatte, daß ferner von den vier Scheidungsmerkmalen: 1) Gottesnamen, 2) Sprache und Ausdruck, 3) Anschauungen, und 4) Zusammenhang, die ersten drei nur einen Cirkelbeweis geben, und das vierte gerade für den einheitlichen Charakter der Genesis spreche, indem eben solche Abschnitte, die der „Urschrift" zugetheilt werden und ihr auch nothwendig angehören müssen, gar häufig die auffallendsten

Beziehungen auf diejenigen Abschnitte aufweisen, welche als Werk des Ergänzers betrachtet werden müssen. Wir können uns auf die Einzelnheiten nicht näher einlassen und müssen uns damit begnügen, nur das Totalbild, welches sich hier dem Herrn Verfasser „einerseits vom Ergänzer, der die Kritik geschaffen, und andererseits von der Kritik selbst, die ihn geschaffen," sich vergegenwärtigt, mit seinen eigenen Worten zu schildern. Er sagt: „Der Ergänzer erscheint bald als ein naiver, treuherziger, ehrlicher, unbefangener Erweiterer der „Grundschrift", der ferne ist von allem Betruge, von aller Berechnung, von allen Bemühungen, seine Absichten zu verheimlichen, die Verschiedenartigkeit seiner Zusätze zu verbergen, dessen Zusätze sich daher mit Leichtigkeit durch das Unterbrechen des Zusammenhangs, durch thatsächliche Widersprüche seiner Berichte, durch heterogenen Ideenkreis und durch verschiedene Sprach- und Ausdrucksweise unterscheiden und ausscheiden lassen, — bald darauf ist er der raffinirteste, schlauste, durchtriebenste Verfälscher und Betrüger, der mit der feinsten Berechnung die charakteristischen Merkmale absichtlich unter einander mengt, und das Eigne mit dem Fremden so verkittet, verwebt, verbindet und eint, daß auch die Kritik troz alles angewandten Scharfsinns, nicht mehr die beiderseitigen Elemente strenge zu scheiden vermag. Er copirt die Grundschrift bald mehr im Allgemeinen, bald bis ins Speciellste; er eignet sich ihre Anschauungen, Ausdrücke, Farben, Worte und Formen an, und trägt die seinigen in die Grundschrift hinein; er verkittet oder verwebt seine Zusätze an den zusammenstoßenden Kanten so enge, und verwischt die Kanten so, daß auch die Loupe der Kritik keine Naht, Fuge oder dgl. entdecken kann; er schiebt ganze Abschnitte von größerem

Umfange, ganze Sätze, halbe Sätze, einzelne Worte ein, streicht ein אלהים und setzt dafür ohne Weiteres יהוה, unterbaut die Grundschrift, überbaut sie, ändert Einrichtung, Zweck und Plan ihres Innern, gibt ihren Berichten mit der feinsten Kunst andere Wendungen, daß sie nun etwas ganz anders zu sagen scheint, als sie ursprünglich sagen wollte u. s. w. — Kurz der Ergänzer ist ein Tausendkünstler, ein wahrer Proteus. — Ihm in mancher Beziehung sehr ähnlich ist das Totalbild der Kritik, die ihn geschaffen hat. Nehmen wir all die Cirkelbeweise, die zahlreichen Ausnahmen von den festgesetzten Regeln, die immer wiederkehrenden Negationen ihrer eigenen Positionen, die unzähligen Willkürlichkeiten, Ausflüchte und Gewaltstreiche, die häufige Anwendung allzeit helfender Universalmittel, die Annahmen von Copie, Anlehnung, Ueberarbeitung, Interpolation, Verfälschung durch den Ergänzer, die sorgfältige Hervorhebung Alles, was für ihre Hypothese sprechen kann, das auffallende Ignoriren dessen, was dagegen spricht, und die feine Kunst, mit welcher anderswo das einfach und klar widerstreitende gar als Beweis für das, was er ausschließt, geltend gemacht wird, — fassen wir das Alles zu einem Totalbilde zusammen, so läßt sich ermessen, wie wenig gefährlich für die Einheit der Genesis eine Hypothese ist, die so von Verlegenheiten gedrückt, zu so widerstreitenden Mitteln und Aushülfen greifen muß" (S. XLII. f.).

Für die zweite Abtheilung zerlegt Herr Kurtz die Genesis in zehen zwar eng zusammenhängende, aber doch wieder für sich bestehende Gruppen, welche je durch die Ueberschrift אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת oder זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת als solche bezeichnet werden. Die Zehenzahl hält er um so mehr für beabsichtigt, als

sich in den Hauptlinien von Adam bis Jakob nur acht Bücher der Zeugungen erzielen ließen, und um die Zehenzahl zu erreichen, auch noch die Nebenlinien Ismael und Esau beigezogen werden mußten. Durch die Zehenzahl soll nämlich die Vorgeschichte der Theokratie, da Zehen die Zahl der Vollständigkeit, Ganzheit und Abgeschlossenheit ist, „unter den Gesichtspunkt der Vollständigkeit und Ganzheit, der ordnungsmäßigen, vollständig in sich abgeschlossenen und zum rechten Ziel gelangten Entwicklung gestellt werden" (S. LXIX.). Für eine absichtliche Bevorzugung der Zehenzahl spricht allerdings die symbolische Bedeutsamkeit derselben im alten Orient und namentlich auch in der mosaischen Gesetzgebung und Einrichtung des Heiligthums, und andererseits würde diese eigenthümliche und consequent durchgeführte Diathese des Stoffes auch ein beweisendes Moment für die Einerleiheit des Verfassers abgeben. Deßungeachtet will es doch etwas gesucht und sogar kleinlich erscheinen, daß gerade nur die angegebene Absicht und nicht vielmehr das Verhältniß der Ismaeliten und Edomiten zum theokratischen Volke die Aufnahme ihrer תּוֹלְדוֹת veranlaßt haben soll. Immerhin ist dieses Moment für den Beweis der Einheit unseres Buches nicht von besonderer Wichtigkeit.

Hierauf wird zur speciellen Beleuchtung zunächst der kosmogonischen Einleitung und der Toledoth des Himmels und der Erde übergegangen, hier jedoch, weil beides schon in den „Beiträgen zur Vertheidigung ꝛc." besprochen worden war, nur dasjenige in wiederholte Untersuchung gezogen, was in jenen Beiträgen angefochten worden war. Sodann wird die zweite Geschichtsgruppe, die Toledoth Adams, vorgenommen und gezeigt, daß 5, 29 und 6, 1—8, um was es

sich hier hauptsächlich handelte, vom ursprünglichen Verfasser der Genesis, nicht von einem spätern Ergänzer herrühren, wie die Ergänzungshypothese behauptet. Der Beweis wird geführt aus dem Inhalt und der Sprache und dem Gebrauche der Gottesnamen. Was in ersterer Beziehung gesagt wird, weiß Referent nicht zu beanstanden, sondern vielmehr nur zu billigen. In Betreff der Gottesnamen dagegen scheint ihm die Feststellung der Bedeutung von Jehova etwas schief. Dieselbe läuft nämlich wie bei Baumgarten und Delitzsch darauf hinaus, daß Gott durch den Namen Jehova als der Werdende, d. h. zur Erscheinung Kommende, der sich Manifestirende bezeichnet werde, woran sich dann die Behauptung knüpft, Jehova sei eigentlich der Gott der Entwicklung, der Gott der Geschichte, während Elohim der Gott des Anfanges und Endes sei (S. XLVIII. ff.) „Zu sagen, daß Elohim Reue und Bekümmerniß empfunden habe, wäre unter allen Umständen eine contradictio in adjecto.“ (S. 43.) Allein wenn hier vom Begriff des Werdens als der Grundbedeutung von הָיָה oder הָוָה ausgegangen wird, so hat dieß im hebräisch-biblischen Sprachgebrauche keineswegs mehr, weit eher weniger Berechtigung, als wenn auf der andern Seite für היה, wo es sich um die Deutung des Tetragrammaton handelt, die Bedeutung „sein“ angenommen wird. Und gerade in der hieher gehörigen Hauptstelle Exod. 3, 14 scheint היה weit eher in dieser, als in der Bedeutung „werden“ gebraucht zu sein. Oder was sollte das besagen, und was für ein Vertrauen erwecken können, wenn Gott auf die Frage nach seinem Namen erwiederte: ich werde, der ich werde. Die Israeliten, die zur Zeit, wo Moses an sie gesendet wurde, noch auf einer niedrigen Stufe des Gottesbewußtseins

standen, hätte eine solche Antwort auf jene Frage weit mehr abstoßen als anziehen, weit mehr mit Mißtrauen gegen Gott und seinen Gesandten, als mit Vertrauen auf sie erfüllen müssen, wogegen der Name als Bezeichnung der Unveränderlichkeit und Ewigkeit gerade den entgegengesetzten Eindruck machen mußte. Aber von Derartigem auch abgesehen, ist es eben doch gerade Elohim und nicht Jehova, von dem der Prophet Jona sagt, er werde wohl, wenn die Niniviten sich bekehren, die gegen sie gerichtete Drohung bereuen und nicht vollziehen (Jon. 3, 9 f.), wie solches denn auch wirklich geschieht; und der Verfasser des Buches Jona würde sich doch schwerlich den Vorwurf einer contradictio in adjecto gerne gefallen lassen. Andererseits wird von Jesaja gerade Jehova und nicht Elohim als der Erste und der Letzte, mithin als der Gott des Anfanges und des Endes bezeichnet (Jes. 44, 6. 48, 12). Uebrigens will durch diese Bemerkung nicht etwa ein Einwurf oder auch nur eine Bedenklichkeit gegen das Hauptergebniß der Untersuchung begründet werden; denn dieses läßt sich festhalten, auch wenn man von einer andern Deutung des Tetragrammaton ausgeht.

Wie bei der eben besprochenen zweiten Geschichtsgruppe wird auch bei den noch übrigen acht verfahren, nämlich theils aus dem Inhalt und der Sprache, theils aus dem Zusammenhange, wo die gegnerische Behandlung der Genesis es nöthig macht, theils aus dem Gebrauche der Gottesnamen bewiesen, daß die Scheidung der Genesis in eine elohistische Urschrift und spätere jehovistische Ergänzungen auf völlig unhaltbarem Grunde ruhe. Ref. bedauert, sich nicht mehr in die zum Theil reichhaltigen Einzelnheiten einlassen zu können, zumal sie theils für die Auslegung der Genesis, theils

für die Charakteristik der gegnerischen Kritik manches Interessante enthalten.

Den Hauptzweck seiner verdienstlichen Arbeit, die Blößen der Ergänzungshypothese in ausführlicher Darstellung Schritt für Schritt aufzudecken und zu beleuchten, und diese Hypothese in ihrer völligen Unhaltbarkeit erscheinen zu lassen, hat Hr. Kurtz nach unserm Dafürhalten erreicht. Die genannte Hypothese wird, wenn sie seine Entgegnungen nicht etwa ignoriren will, entweder sich selbst aufgeben, oder auf eine andere Grundlage als die bisherige sich basiren, allerwenigstens die letztere bedeutend reformiren müssen, wenn sie irgend auf weitere und allgemeinere Anerkennung sich Hoffnung machen will.

Welte.

5.

Populäre Kirchengeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Reformationsgeschichte. (Nebst Namen- und Sachregister und Zeittafel.) Für Schule und Volk bearbeitet von Carl Haas, frei resignirtem protestantischem Pfarrer und Doktor der Philosophie. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Augsburg. Verlag der Matth. Rieger'schen Buchhandlung. 1846. VIII und 375 S. Pr. fl. 1. 30 kr.

Jeder Christ, der nicht dem Indifferentismus und Stumpfsinne anheimgefallen und jeglichen christlichen Sinnes leer ist, nimmt an den Schicksalen seiner Kirche Antheil; es verlangt ihn zu wissen, welche Schicksale sie im Verlaufe von mehr als 1800 Jahren gehabt hat, und mit der gespanntesten Aufmerksamkeit hört er, wie die Erfahrung zeigt, kirchenhistorischen Vorträgen zu, sei es in Lesevereinen und Christenlehren, oder wo sich sonst Gelegenheit bietet; andererseits aber muß er gar sehr wünschen, auch aus der Rüstkammer der Geschichte Waffen in die Hand zu bekommen, um die mannigfaltigen Angriffe, welche besonders heut zu Tage mit erneuerter Emsigkeit in Leseanstalten, Zeitungen, kirchen- und staatsfeindlichen Blättern, Zeitschriften und Tractätchen auf den katholischen Glauben, auf Cultus, kirchliche Institutionen und kirchliches Leben gemacht werden, zurückschlagen, und so mit gesteigerter Liebe seiner Kirche und ihrer guten Sache sich hingeben zu können.

Vorliegende populäre Kirchengeschichte kommt also einem großen Bedürfnisse entgegen, und ist auch in der That geeignet, dasselbe zu befriedigen. Wir haben zwar schon mehrere kirchengeschichtliche Werke, die für das Volk geschrieben sein wollen, allein bald sind sie zu hoch gehalten, bald sind

sie nichts anders, als ein Excerpt aus einem akademischen Lehrbuche, ein Compendium von einzelnen Daten, Namen und Zahlen, höchstens ein quid pro quo. Das vorliegende Buch zeichnet sich durch Popularität aus, und ist mit praktischem Sinn und Takte geschrieben.

Die kämpfende und siegende Kirche ist der Grundgedanke, von dem sich der Verfasser bei Abfassung dieser populären Kirchengeschichte leiten ließ, die Haupteintheilung seines Buches ist dieselbe, welche wir auch bei Dr. Möhler finden, eine Eintheilung, die zwar lange nicht allgemein recipirt ist, jedoch sehr Vieles für sich hat, vrgl. Möhler's gesammelte Schriften und Aufsätze, herausgegeben von Dr. Döllinger, zweiter Band S. 276 ff. Das Ganze ist demgemäß abgetheilt in fünf Perioden, von denen die erste von Christus bis zum Jahre 312 geht, S. 1—47; die zweite von 312—680, S. 48—92; die dritte von 680—1073, S. 93—125; die vierte von 1073—1517, S. 126—181, und die fünfte von 1517—1846, S. 182—364. In den einzelnen Kapiteln jeder Periode werden die Entwickelungen der Kirche nach Außen (Ausbreitungsgeschichte) und Innen (in Beziehung auf Lehre, Cult, Disciplin, Verfassung) dargestellt. So natürlich und wünschenswerth wir es finden, daß der Reformationsgeschichte der verhältnißmäßig größte Raum gewidmet wurde, weil diese Parthie der Kirchengeschichte für das katholische Volk noch nicht bearbeitet worden ist, und der Protestantismus noch als lebendiger Gegensatz zur katholischen Kirche dasteht, so glauben wir doch, es hätten die vier ersten Perioden etwas mehr Raum als nur die erste Hälfte des Buches einnehmen sollen, besonders würde eine ausführlichere Darstellung der vierten Periode auf's unzweideutigste darge-

than haben, daß die ungegründeten Vorwürfe so Mancher gegen das s. g. „finstere Mittelalter", als wäre die Kirche während dieser Zeit nur eine Mutter und Pflegerin der Finsterniß, des Un- und Aberglaubens gewesen, hauptsächlich daraus zu erklären sind, daß es in ihrem Geiste rücksichtlich der Kenntniß des Mittelalters und des mittelalterlichen Kirchthums finster aussieht. Doch trotz des Strebens, die möglichste Raumersparniß im Auge zu behalten, um so die Anschaffung des Buches auch für den weniger Bemittelten zu ermöglichen, wußte der Hr. Verf. auf blos 181 Seiten in markirten Zügen ein getreues Bild der Kirche und ihrer Entwicklung in den ersten 1500 Jahren zu geben; in wenigen Worten ist oft viel gesagt, und zwar auf verständliche Weise; mit vollem Rechte ließ der Verf. manches unnöthige Detail, manche in die Zeit und die Gestaltung der Kirche nicht eingreifende Kleinigkeit aus, um nur auf die wichtigsten und interessantesten Erscheinungen das Augenmerk hinzulenken, und so den Leser zu befähigen, „daß er an den Erscheinungen des 16ten, 17ten, 18ten und 19ten Jahrhunderts nicht irre werde, sondern den Standpunkt bei der Beurtheilung kirchlicher Angelegenheiten gewinne, auf dem man das Göttliche und Menschliche an der Kirche, ihr Zeitliches und Ewiges genau zu unterscheiden vermag, wobei man für die streitende Mutter mit Treue und für die siegende mit Ehrfurcht erfüllt wird." Nur hie und da dürfte der nicht gelehrte Leser aus Mangel an Ausführlichkeit nicht zum rechten Verständniß vordringen können, so z. B. S. 60, wo der Dreicapitelsstreit mit vier Zeilen abgethan ist, S. 113, wo die Worte „Ordalien, Gottesfriede" ohne alle nähere Sacherklärung vorkommen, oder wenn es S. 24 heißt: „die

Montanisten wollten eine übertriebene strenge Zucht, z. B. in der Ehe, bei Verfolgungen und Sündenvergeben einführen" u. s. w. Auch dadurch würde das Buch noch an Uebersichtlichkeit und Deutlichkeit gewonnen haben, wenn verschiedene Punkte, wie Cult, Bußwesen, hierarchische Verfassung ꝛc., die in den verschiedenen Perioden immer in einem und demselben Kapitel besprochen werden, in besonderen Paragraphen behandelt, oder wenigstens mit Ziffern, Buchstaben oder gesperrter Schrift ꝛc. hervorgehoben worden wären.

Jener falsche Grundsatz, den Raumer ausgesprochen, und der leider, wie Möhler sagt, fast zu einem historischen Axiom geworden ist, „daß nämlich der Geschichtschreiber keine Religion und kein Vaterland haben dürfe, blieb dem Herrn Verf. fremd; er spricht begeistert für die Kirche, und weiß auch den Leser in seinem ganzen Buche für die Kirche zu begeistern, ihre Einzigkeit und Schönheit in allen ihren Institutionen hervorzuheben. Im schneidendsten Gegensatze z. B. zu jener heut zu Tage sehr geläufigen Ansicht, die Saalbader im Wandsbecker Boten vertritt, als wären nämlich „die Orden und Klöster in sich Unsinn und Affenspiel," und die, wie Asmus richtig bemerkt, nur dann einiges Gewicht hätte, „wenn unser Leben ein bloßes Manufacturwesen und das Ende der Welt eine Frankfurter Messe wäre," weiß Dr. H. die Orden und Klöster als die schönsten Blüthen der Christusreligion und des christlichen Lebens, als die segensvollsten Anstalten darzustellen, S. 76, 167, 312 ꝛc., und wer nicht ganz versunken ist in die erdhaften Interessen der Alles verschlingenden Alltagsindustrie, wird nicht umhin können, dem Hrn. Verf. beizustimmen, wenn er eben so schön als wahr sagt: „Wo wir in ein Kloster blicken, da finden

wir in unserer Zeit so viel Ehrwürdiges und Rührendes, einen so scharfen Gegensatz zu der verweichlichten, genußsüchtigen, glaubensarmen Zeit, daß uns nur wohl darin sein kann, und bei unserm Weggehen, wenn sich die Klosterpforte hinter uns schließt, wir uns ungerne zur Alltagswelt wenden. Die Götzen, die in ihr so furchtbar wüthen, sind Ehrsucht, Habsucht und Vergnügungssucht. Vergebens schleichen sie zu den Klostermauern heran, wo Demuth, Armuth und Kasteien Hand in Hand gehen. Wenn es nichts wäre, als daß die Klöster ein Gegenbild von der Welt aufstellten, wären sie mir theuer genug. Aber welche Dienste leistet ihr Fleiß, ihre treffliche Jugendbildung, ihre Krankenpflege! Welche Dienste ihr Gebet; denn dieses ist die Erhaltung der Welt nach dem Ausspruche eines Heiligen rc." Doch nicht bloß die Orden und Klöster, sondern die Kirche überhaupt und ihre Sache finden an Dr. H. einen gewandten Vertheidiger, den verschiedenen Einwürfen und Verläumdungen wird bald auf direkte, bald auf indirekte Weise, mit wenigen Worten oder längern Expositionen begegnet, je nachdem es die Wichtigkeit der Sache mit sich bringt. So berichtet z. B. der Verf. von Gregor VII. einfach: „er lehnte mit ungeheuchelter Demuth die schwere Würde anfangs ab," oder von Papst Alexander III.: „er gab ihm (dem Kaiser Friedrich mit Freudenthränen in den Augen den Friedenskuß, und zeigte sich in seinem Siege voll Mäßigkeit und Friedfertigkeit." Der Geschichtskundige weiß, welchen Lügen und Verläumdungen durch die obigen Worte entgegengetreten wird. Während es sich nämlich ganz aus der Natur der Sache begreifen läßt, daß Gregor nur ungerne die päpstliche Würde annahm, während Gregor selbst an Gilulph und

Guitbert schreibt: „violentis manibus me in locum Apostolici regiminis, cui longe impar sum, rapuerunt (Ep. Gr. ad Gilulphum Salernitanum et Guitbertum Archiep. Ravennae, lib. I. ep. 3); oder an Kaiser Heinrich IV: Se, Deo teste, honoris hujus apicem nunquam per ambitionem affectasse. Sed electum se a Romanis, et violenter sibi impositam fuisse ecclesiastici regiminis necessitatem; . . vide Palatius Tom. 2 p. 361; behaupten neuere Schriftsteller, den großen Papst nach sich selbst beurtheilend: „Hildebrand habe die Herrschaft gerne angenommen, und nur aus einer Art von Heuchelei sich widersetzt." Die Liebe zur Kirche und der apologetische Eifer für ihre Sache macht jedoch den Herrn Verf. nicht blind gegen die jeweiligen Gebrechen in und an der Kirche, nur vermag er nicht da immer lauter Unheil ꝛc. zu erblicken, wo die Unwissenheit oder Böswilligkeit solches vorgibt; er gesteht es ausdrücklich zu, daß die Kirche, weil sie eben aus Menschen besteht und durch Zeiten der Barbarei in jeglichem Sinne hindurchgegangen ist, manches Unheilige in ihrem Schooße sehen mußte, daß es in ihr unheilige Päpste, Bischöfe, Priester und Mönche gegeben hat; aber er zeigt auch, wie Gott gerade in den bedrängtesten Zeiten seiner Kirche die größten Männer erweckt hat, wie einen h. Athanasius, Augustinus, Gregor d. Gr., Severin, Bernhard, Ignatius von Loyola, Aloysius, Franz von Sales, Karl Borromäus u. s. w., deren Leben und Wirken wir in unserm Buche auf eine ebenso anziehende als liebliche Weise beschrieben finden.

Oft hört man der römischen Kirche die Taktik zur Last legen, „daß sie gegen die Persönlichkeiten der Reformatoren schimpfe und aus der Schlechtigkeit derselben den Schluß

ziehe, daß an der von ihnen verfochtenen Sache nichts gewesen sein könne." Auch dem Hrn. Verfasser wird, ob mit Recht, ist freilich eine ganz andere Frage, genannte Taktik zur Last gelegt werden wollen, und zwar von allen jenen, die wider das achte göttliche Gebot in jenem Einen, den Huß, Zwingli, Luther, Melanchthon und Calvin darstellenden Bilde, mit der Ueberschrift: „post tenebras lux" nur die reine lautere Wahrheit ausgesprochen finden. Es ist wahr, der Verfasser ist weit entfernt, mit dem Advocatus diaboli zu streiten, die Reformatoren und ihre Helfershelfer in einem Heiligenscheine glänzen zu lassen; er nennt vielmehr überall das Kind bei seinem rechten Namen und zeichnet sie ad vivum, aus ihren eigenen Schriften sie beurtheilend. Einzelne Sätze und Behauptungen, aus ihrem Zusammenhange herausgerissen und an und für sich betrachtet, lauten hart und übertrieben; allein liest man sie in ihrem Zusammenhang, so zeigt sich, daß dem Verfasser Beweise für seine Behauptungen zur Hand sind, oder daß gerade aufrichtige protestantische Schriftsteller nicht anders urtheilen. S. 215 heißt es z. B.: „Sie" (die Protestanten) „liegen unter sich (in Beziehung auf Einheit im Glauben) so im Streite, daß sie nur noch ein wenig zusammenhalten um der Katholiken willen." Dieses Urtheil, es ist wahr, lautet hart; ob aber die Gegenwart nicht einen bestätigenden Commentar liefere, wer kann es in Abrede stellen? Der ehrliche protestantische Geistliche Klaus Harms bekennt: „Alle Lehren, in denen die Protestanten unter sich einig seien, wolle er auf den Nagel seines Daumens schreiben." Aehnlich ist es mit dem inhaltschweren Satze: „wo ist das Land, in welches nicht schmähliche Ursachen und schändliche Mittel die Glau-

bensneuerung eingeführt haben?" König Friedrich der Große von Preußen urtheilt also: „wenn man nachsehen will, wie die Reformation entstanden ist, so wird man finden, daß sie in Deutschland aus Geiz, in Frankreich aus der Sucht nach Neuem, in England aus der Unkeuschheit hervorging." Nur auf Seite 272, wo der Verfasser das protestantische Kirchenregiment keineswegs als ein ideales hinstellt, wünschen wir zur Ehre der Dekane eine Uebertreibung annehmen zu dürfen; hier wird nämlich gesagt „daß diese eine Null seien, bis ein Einer in der Person des Oberamtmanns vor sie hintritt."

Ein Gedanke kehrt in unserer populären Kirchengeschichte als ein aus der Geschichte im Ganzen wie aus einzelnen Parthien derselben von selbst in die Augen springender sehr oft wieder, der Gedanke nämlich, daß das Interesse des Staates und der Kirche, des Thrones und des Altares ein und dasselbe ist." Man sollte freilich glauben, hierüber herrsche kein Streit, allein selbst ganze Regierungen scheinen von dieser Wahrheit nicht überzeugt zu sein, bethört von solchen, welche, um jene Wahrheit zu widerlegen und die Verwirrung der Begriffe auf's Höchste zu steigern, sich immer wieder auf das Mittelalter berufen, „wo der Staat keinen gefährlicheren Gegner gehabt haben soll als die Kirche, und wo keine Macht häufiger und offener zur Rebellion gegen Könige und Fürsten aufgefordert habe, als Rom."

Noch wollen wir auf ein paar Unrichtigkeiten und Druckfehler aufmerksam machen. Nach S. 96 ist die Stiftung des Klosters Fulda in Hessen dem h. Bonifazius zugeschrieben; es ist nun wohl richtig, daß genanntes Kloster durch den Einfluß des Bonifazius große Privilegien vom Papste erhielt, indem es z. B. nur dem Papste unmittelbar

unterworfen sein sollte; gegründet und gestiftet hat es aber eigentlich der h. Sturm. S. 102 heißt es: „endlich im Jahr 869 siegte die gute Sache durch die Kaiserin Theodora auf der achten allgemeinen Synode, nachdem der unwürdige Kampf 143 Jahre gedauert hatte.“ Allein schon 842 war der griechische Kaiser Theophilus mit Hinterlassung eines dreijährigen Sohnes, Michael's III., gestorben, und die Kaiserin Wittwe Theodora setzte alsbald den unwürdigen Patriarchen Johannes ab und ließ 842 eine Synode in Constantinopel berufen, auf welcher die ikonoklastische Irrlehre verworfen und die Beschlüsse von 787 bestätigt wurden; das achte allgemeine Concil aber, auf welchem Photius als Usurpator verdammt, seine Anhänger excommunicirt und seine Lehre verworfen wurde, veranstaltete Papst Hadrian II. auf Begehren des griechischen Kaisers Basilius. Wenn auf der nämlichen Seite 102 von dem Nachfolger des Patriarchen Paulus zu Constantinopel gesagt wird, „er brachte im Jahre 787 eine Kirchenversammlung in Nicea zu Stande,“ so wollen wir zwar die Beihülfe des rechtgläubigen Tarasius nicht in Abrede stellen, wissen aber auch, daß die Kaiserin Irene und Papst Hadrian I. hauptsächlich es waren, die das siebente allgemeine Concil zu Stande brachten. Seite 6 heißt es, mit Beziehung auf Apostelgeschichte 2, 41 und 4, 4: „bei 3000 und kurz darauf bei 5000 Seelen traten der neuen Anstalt bei“; allein der wahre Sachverhalt ist der, daß die drei Tausende, welche sich am ersten christlichen Pfingstfeste zum Christenthum bekehrt hatten, bald darauf sich bis zu 5000 vermehrten. Wenn sodann S. 32 u. 33 die Sache so dargestellt wird, nach dem Vorgange von Tertullian, apolog. cap. V. ad Scapul. und Euseb. hist. eccl. lib. V. c. 5, als

wäre die Rettung des römischen Heeres aus jener Bedrängniß, in welche es in der Schlacht mit den Markomannen und Quaden a. 174 unter Mark Aurel gerathen, dem Christengott und jener betenden Soldaten-Abtheilung (Legion) zugeschrieben worden, in welcher sich meistens Christen befanden, und als wäre diese Legion zum Andenken an jene wunderbare Rettung die blitzende (legio fulminatrix oder fulminans) genannt worden; so ist dagegen zu bemerken, daß die zwölfte unter den römischen Legionen schon seit Kaiser Augustus den Namen „legio fulminea“ führte, cfr. Dio Cassius I., 55, c. 23, und daß die Heiden jene Rettung dem Gebet des Kaisers und des heidnischen Heeres und dem Jupiter zuschrieben. S. 13 steht 97 oder 98 statt 67 oder 68. S. 34 römischen Herren st. römischen Heeren. S. 93 Alemanien st. Alemannien. S. 152 Aribald st. Arialb. S. 248 eicht st. leicht.

Sehen wir von derartigen kleinen Unrichtigkeiten ab, so können wir vorliegende Kirchengeschichte nach Form und Inhalt, in Beziehung auf Styl und Diction eine recht gute, in Wahrheit für Schule und Volk bearbeitete nennen; und wie sie schon vor Ablauf von zwei Jahren eine zweite verbesserte und vermehrte Auflage erlebte, so zweifeln wir auch nicht, daß sie in ihrer jetzigen Gestalt die wohlverdiente Aufnahme und Verbreitung finden wird.

Fr.

6.

1. **Bildung des Geistlichen durch Geistesübungen, von Conrad Tanner, hochseligem Abte des Stiftes Maria-Einsiedeln. Fünfte Auflage, neu bearbeitet und herausgegeben von P. Athanas Tschopp, Kapitular und Professor der Theologie des nämlichen Stiftes. Mit Erlaubniß der Obern. Mit dem Portrait des sel. Verfassers.** Einsiedeln, 1846. Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benzinger. Preis 3 fl.

2. **Geisteserneuerung im Sinne der heil. Schrift und der Väter für angehende und wirkliche Cleriker, vom Verfasser der „Erkenntniß und Liebe Jesu Christi" (Johann Bapt. v. Saint-Jure). Aus dem Französischen von einem Geistlichen der Diöcese Münster.** Münster, Druck und Verlag von Fried. Regensberg. 1846. Preis 1 fl. 36 kr.

Zwei Schriften von großem Werthe, hinzielend auf die Bildung der Geistlichen nach ihrer religiös moralischen Seite. Wie mit dem Absolutorium der wissenschaftlichen Laufbahn bei dem Candidaten der Theologie die Wissenschaft überhaupt noch nicht zum Abschluß gekommen, so auch nicht, ja noch weniger das Streben nach Vollendung priesterlicher Vollkommenheit. Die wissenschaftliche Tüchtigkeit zur Aufnahme in die Seelsorge ist immerhin mit Rücksicht auf Zeit und Verhältnisse in enge Grenzen eingeschlossen, welche mit jedem Tag, mit jedem Jahre erweitert werden müssen. Wie an Alter, so sollen wir an wissenschaftlicher theologischer Bildung wachsen und zunehmen; denn unberechenbar ist der Nachtheil, welcher den Gläubigen zugeht, so ihr Seelsorger in dieser Beziehung seinem Posten nicht gewachsen ist. Aber

derselbe Schaden erwächst der Gemeinde, so wie dem Seelsorger selbst, wenn ihm die eigentlich klerikalische Bildung, die Bildung des Herzens und Gemüthes, abgeht. Die Anforderungen von dieser Seite aus sind so groß, daß ausgezeichnete Talente es nicht wagten, in das Priesterthum einzutreten. Es ist dieß eine Seite, welche in unserer und in noch früherer Zeit in den Bildungsanstalten für die Geistlichen zu wenig Beachtung gefunden hat und theilweise noch findet. Der Zögling für den katholischen Priesterstand wird in sehr mannigfaltige Gebiete des Wissens eingeführt, aber in das Gebiet der eigenen sittlich religiösen Heiligkeit und Vervollkommnung sind ihm an manchen Orten nur spärliche Blicke zu thun gegönnt; es ließe sich sonst gar nicht erklären, wie unter dem Klerus dieser oder jener Diöcese noch so grobe Verstöße und Uebertretungen gegen die bestimmtesten und ausdrücklichsten Gesetze und Vorschriften der Kirche vorkommen.

Jede unkirchliche Erscheinung im Aeußern des Priesters und jeder Mangel an innerer priesterlicher Vollkommenheit läßt sich mehr oder weniger auf den Mangel klerikalischer Bildung in unsern Anstalten zurückführen. Wirft man einen Blick auf den Bildungsgang unserer Kleriker, so sehen wir in der Reihe der klerikalischen Anforderungen, die an den Zögling während seiner Bildungszeit gemacht werden, die Anforderung „priesterlicher Heiligkeit und Vollkommenheit“ noch immer im tiefsten Hintergrunde stehen, woher denn auch die traurige Erscheinung zu Tage tritt, daß Subjekte von höchst zweifelhaftem moralischen Charakter Aufnahme in's Priester-Seminar finden, die nach der bisherigen Erfahrung zu ihrem eigenen, noch mehr aber zum Verderben

der Gemeinden wirken und durchaus ihren Beruf verfehlt haben, und der Grund des großen Verderbens ist kein anderer, als die allzu milde Praxis in Betreff der Zulassung und Aufnahme in den geistlichen Stand, und die falsche Ansicht, als ob bei solchen Subjekten noch eine Probe ihrer zukünftigen Besserung abzuwarten und zulässig wäre. Diese falschen Principien haben mancher Diöcese schon mehr Schaden zugefügt, als man auf den ersten Anblick zu ermessen im Stande ist. Die Würde und Erhabenheit des Priesterthums ist von jeher von allen großen Männern zum Gegenstande der Betrachtung und des Studiums gemacht worden, und fast alle Kirchenväter haben dasselbe in den Kreis ihrer Forschungen gezogen. Wir erinnern nur unter Andern an die apostolischen Väter, Clemens von Rom und Ignatius von Antiochien, dann ferner an die Kirchenväter Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Cyprian, Leo den Großen u. s. w. Aus der Erhabenheit und Würde des Priesterthums flossen auch von jeher die kirchlichen strengen Anforderungen, besonders in moralischer Hinsicht für die Aufnahme in den Klerikalstand. „Priesterliche Vollkommenheit und Heiligkeit“ stand stets an der Spitze klerikalischer Eigenschaften und Tugenden. Daher sagt auch Gregor der Große: „Die Welt ist voll von Priestern, Predigern und Beichtvätern, und doch gibt es so wenige tüchtige Arbeiter im Weinberge des Herrn! Woher dieses? Aus zwei Ursachen. Erstens, weil wir nur insofern durch unsere Verrichtungen segensreich wirken, als Gott über unsere Arbeiten seinen Segen spendet. Zweitens, weil Gott nur insoferne sie segnet, als wir heilig sind.“ Daher lehren die Gottesgelehrten

einstimmig, daß es, um die heiligen Weihen zu empfangen, nicht genüge, daß man nur die gewöhnliche Güte (bonitas communis) erlangt habe, die darin besteht, daß man von schweren Sünden frei ist, sondern daß dazu auch noch eine besondere Güte, wodurch die Person frei ist von allen schlechten Gewohnheiten, erfordert werde, wie dieß der heilige Thomas lehrt, da er sagt: „Die heiligen Weihen fordern, bevor man sie empfängt, Heiligkeit, so daß man die Last der Weihe Männern auflegen kann, die schon durch Heiligkeit ausgetrocknet, d. h. von der Nässe der Laster befreit sind" (L. 6. Nr. 465). Dann sagt er an einem andern Orte: „Durch die heilige Weihe wird Jemand zu den würdevollsten Aemtern verordnet, mittelst deren Christo selbst im Sakramente des Altars gedient wird, wozu eine größere innerliche Heiligkeit erfordert wird, als sie selbst für den Ordensstand nothwendig ist." (De poen. c. 5. Nr. 67.) — Diese kurze Andeutung möge genügen, um einzusehen, wie nothwendig die klerikalische Bildung schon im Beginne, so wie ihre Weiterbildung im Verlaufe der theologischen Laufbahn und in der Seelsorge selbst sei. Die beiden oben genauer bezeichneten Werke sind nun im vorzüglichsten Grade geeignet, jedem Priester eine Anleitung zum Fortschritt auf dem Wege priesterlicher Vollkommenheit zu geben. Das Werk von Tanner nimmt den Priester in seiner „Wirksamkeit und Berufsthätigkeit" zum Gegenstande der Besprechung; das andere ist mehr für den angehenden Priester und dessen Erziehung und Bildung berechnet. Welche priesterliche Bildung früherer wie jetziger Zeit hat nicht eine große Lücke von dieser Seite aus auszufüllen? Wie willkommen müssen daher jedem gewissenhaften Priester Schriften

von so gediegenem und bewährtem Inhalte sein, wie die vorliegenden; ja ich möchte sagen, daß sie (diese oder ähnliche) dem Klerus unserer Diöcese sogar unumgänglich nothwendig sind für ihre priesterliche Weiterbildung, da es uns bis jetzt an jährlichen Exercitien fehlt, und solche Schriften den Mangel derselben so lange ersetzen müssen, bis für uns auch in dieser Hinsicht glücklichere Zeiten eintreten. Gewiß unter allen Mitteln zur Bildung priesterlicher Vollkommenheit ist keines so geeignet, als die Abhaltung geistlicher Exercitien. Sie bilden eine in sich verschlungene Kette mannigfacher Wahrheiten, welche in hohem Grade auf die Beförderung priesterlicher Vollkommenheit hinwirken. Wie das Licht stärker unsre Augen trifft, wenn alle seine Strahlen in einen Brennpunkt gesammelt werden, so verhält es sich auch mit jenen Betrachtungen, aus denen das Ganze der Exercitien besteht; ihre vereinte Kraft überwältigt unsern Geist und unser Herz, und wie die Schöpfung, angeweht vom warmen Frühlingshauch und belebt von der Wärme des eindringenden Lichtstrahls, neu ersteht, so treten wir, erfrischt vom Wehen des heiligen Geistes und erquickt vom Glanze des himmlischen Lichtstrahles, neu und mit verjüngter Kraft in den Weinberg des Herrn ein, mit Freuden die Last und Hitze des Tages tragend, bis der Herr uns am Abende unseres Lebens in die himmlische Wohnung abruft und Jedem nach seinen Werken den Lohn austheilt. Die Erfrischung des Geisteslebens, die Erneuerung der Gnade Gottes, die uns durch die Händeauflegung des Bischofs in der Priesterweihe zu Theil geworden, das ist der Zweck beider vortrefflichen Schriften, mögen recht viele meiner Mitbrüder dieselben

sich zu Nutzen machen und meine wohlgemeinte Aufmunterung hiezu nicht spurlos vorübergehen lassen! —

Regens Supp.

7.

Predigtwerke.

1. **Die Homilien des heiligen Chrysostomus in einer Auswahl für Seelsorger und zur Privaterbauung.** Aus dem Grundterte übersetzt von Joseph Lutz, Priester. Tübingen, 1846. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. Pr. fl. 3. 12 kr.
2. **Die Kanzelvorträge** in der Notre-Dame-Kirche zu Paris von P. **Heinrich Dominikus Lacordaire**, aus dem Predigerorden. Aus dem Französischen übersetzt von Joseph Lutz, Priester. Nebst einer Abhandlung: Lacordaire und seine Stellung zu Staat und Kirche in Frankreich. Tübingen 1846. Laupp'sche Buchhandlung. Pr. fl. 2. 54 kr.
3. **Apologie mehrer Hauptpunkte des Katholicismus**, eine Reihe von Kanzelreden, den religiösen Bewegungen der Gegenwart gegenüber in der katholischen Kirche zu Gießen gehalten von Franz Jos. Hartnagel, Dr. der Theologie und Philosophie, außerordentlichem Professor an der kath. theol. Fakultät und Pfarrer der kath. Gemeinde zu Gießen. Regensburg, 1846. Verlag von Georg Jos. Manz. Pr. fl. 1. 30 kr.
4. **Der Gesandte Gottes redet Worte Gottes.** Joh. 3, 34. Christliche Reden in der Sprache der heil. Schrift auf alle Sonntage und Feste des Kirchenjahres. Von Markus Adam Nikel, geistlichem Rathe und Regens des bischöflichen Clerikalseminars zu Mainz. Zwei Theile.

Mit bischöflicher Genehmigung. Frankfurt am Main, Druck und Verlag von Johann David Sauerländer 1844. Pr. fl. 4. 24 kr.

5. **Kanzelvorträge an gebildete Katholiken auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres.** Von Dr. Fr. X. Dieringer, ordentlichem Professor der Theologie in Bonn. Erster Band. Vom ersten Sonntage des Advents bis Ostern. — Mainz, Verlag von Kirchheim, Schott und Thielmann. 1844. Pr. fl. 4. 24 kr.

6. **Homilien auf die Sonntage des katholischen Kirchenjahrs,** gehalten in der Domkirche zu Breslau von Dr. H. Förster, Domherrn, Domprediger, fürstbischöfl. Vikariat-Amts- und Consistorial-Rathe. In zwei Bänden. Breslau, Ferdinand Hirt's Verlag. 1845. Pr. fl. 4. 6 kr.

7. **Predigt, am Tage der feierlichen Installation des Hochwürdigsten Herrn Fürstbischofs von Breslau, Freiherrn von Diepenbrock,** Dr. der Theologie, Ritter &c., gehalten in der Domkirche zu Breslau am 11. Sonntag nach Pfingsten von Dr. H. Förster, Domherrn u. s. f. Auf Verlangen gedruckt. Vierte Auflage. Der Ertrag ist für die zu errichtende katholische Schule in Markliſſe bestimmt. Breslau, Ferd. Hirt's Verlag. 1845. Pr. 9 kr.

8. **Zusammenhängende Predigten über die evangelischen Perikopen des ganzen katholischen Kirchenjahrs.** Nach dem in der Linzer theol. Monatschrift im VII. Jahrgange, 2 Bande angegebenen Plane bearbeitet von Mich. Franz Schönbek, Dr. der Theologie, Prof. der Pastoraltheolgie an der Diöcesan-Lehranstalt zu Budweis und Synodal-Examinator. Zwei Bände. Wien. Verlag von F. Wimmers Buchhandlung. 1844. Pr. fl. 2. 15 kr.

9. **Muster-Predigten der katholischen Kanzelberedsamkeit Deutschlands aus der neueren und neuesten Zeit.** Gewählt und herausgegeben von A. Hungari, Pfarrer zu Rödelheim im Großherzogthum Hessen. Mit bischöflicher Approbation. Sechs Bände. Frankfurt am Main. Druck und Verlag von Johann David Sauerländer. 1845. Pr. pr. Bd. fl. 2. —

10. **Homilien über die sonntäglichen Evangelien des katholischen Kirchenjahrs.** Herausgegeben von Pfarrer Köhler in Wildpoltsweiler. Nördlingen, Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung. 1845. Pr. fl. 2. —

11. **Betrachtungen über die sieben Worte unseres sterbenden Erlösers.** Mit Gebeten, Beispielen und Gesängen für die sieben Wochentage des ganzen Jahres, insbesondere aber für die heil. Fastenzeit und Charwoche. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Mit einem Stahlstich. Augsburg, 1846. Verlag der B. Schmid'schen Buchhandlung. Mit Vorreden zur ersten und zweiten Auflage des hochwürd. Herrn Dr. Carl Egger, Domdekans an der Augsburgischen Cathedrale und Ritters des königl. bayer. St. Michaels-Orden. Pr. 30 kr.

12. **Kleine Wochenpredigten von Karl Steiger, Kirchenrath.** Vierte, aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage. Zwei Theile. Mit dem Bildniß des Verfassers. St. Gallen. Druck und Verlag von Scheitlin und Zollikofer. 1846. Pr. fl. 1. 48 kr.

1. Die vorliegende Arbeit des Herrn Lutz, „die Homilien des heil. Chrysostomus in einer Auswahl für Seelsorger und zur Privaterbauung" bildet nach des Herausgebers eigener Angabe „eine Ergänzung der Chrysostomus-

Postille von Dr. Hefele" und beide Werke, die als ein Ganzes betrachtet werden können, werden denjenigen Seelsorgern höchst willkommen sein, welche bei der zahllosen Menge homiletischer Erzeugnisse unserer Tage nach solchen sich umsehen, die einen bleibenden und immerwährenden Werth in sich tragen. Es gibt nämlich Geister, welche wie im Leben durch einen hohen Grad von Heiligkeit und Vollkommenheit über die Menge hervorragen, so auch im Gebiete der Wissenschaft gleich hellleuchtenden Gestirnen über die Geschlechter hinstrahlen, und ein solcher Geist ist auch der heil. Chrysostomus; in seiner Person vereinigt sich der Heilige und der Redner. Das Feuer heiliger, himmlischer Liebe, das er in seinem Herzen trug, brach in's Leben heraus, und ergoß sich im Strome heiliger Beredsamkeit, bis auf unsere Tage herab, und wird hinströmen bis an's Ende der Zeiten zum Segen, zum Heile, zur Wonne und Freude aller noch kommenden Geschlechter. Die typographische Ausstattung verdient Anerkennung. —

2. Eine weitere Arbeit von Lutz sind die Kanzelvorträge von Lacordaire, die er aus dem Französischen übersetzt und mit einer nicht uninteressanten eigenen Abhandlung über die Stellung Lacordaire's zu Staat und Kirche in Frankreich bereicherte. Wer die hohe Mission, womit die göttliche Vorsehung die reichbegabte Persönlichkeit Lacordaires zunächst für Frankreich und weiterhin auch für die Kirche anderer Länder beauftragt und ausgerüstet hat, erkennt, der wird auch die vorliegenden Kanzelvorträge nach ihrer großen Bedeutung für unsere Zeit zu würdigen vermögen. Wir glauben nicht anders, als daß Lacordaire die Rolle eines Propheten unserer Zeit erhalten und auszuführen hat. Es

ist die Stimme des Rufenden in der Wüste des Unglaubens unserer Zeit. Es ist der Eifer eines Elias, der sich vor die Bildung und Verbildung der Welt hinstellt und vor ihren Augen das Gemälde ihrer sittlichen Verdorbenheit aufrollt; es ist der Adlerblick eines Jesaias, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Centrum der Kirche als ewige Einheit auffaßt und sie dem Geschlechte als einzigen Hafen der Rettung im Sturme des Zweifels und in Gefahr der Versuchung hinhält und darbietet; es ist der Klageton und die Wehmuth eines Jeremias im Hinblick auf den unermeßlichen Ocean menschlichen Elendes, dessen Wogen, gleich der Sündfluth, über den Erdkreis hereinzubrechen und das ganze Geschlecht zu verschlingen drohen. In diesem Meere socialer Verwirrung, mitten aus dem wilden, rasenden Geschrei tobenden Unglaubens läßt er die Kirche als rettende Arche daherschwimmen und als strahlenden Leuchtthurm in die Finsterniß des Unglaubens hineinleuchten. Das Fundament, auf welchem das Gebäude seiner Vorträge ruhet, ist der Felsen der Kirche, dieses schöne und ehrwürdige Gebäude führt er in acht und zwanzig Unterredungen auf, die er an verschiedenen Orten in den Jahren 1835, 1836, 1843 und 1844 gehalten hat. Wie richtig Lacordaire den wunden Fleck und die Gebrechen seines Geschlechts erfaßt hat, geht aus der Wahl der Themate seiner Vorträge hervor, und ebenso wie gut er die Heilmittel für diese Wunden zu berechnen wußte. Zum Belege wollen wir nur einige anführen:

Von der Nothwendigkeit einer unterrichtenden Kirche und ihrem Kennzeichen; von der Begründung der Kirche; von dem moralischen und unfehlbaren Ansehen der Kirche; von der Begründung des Oberhauptes der Kirche auf Erden;

von dem Unterrichte und dem Heile des Menschengeschlechtes; vor der wirklichen Begründung der Kirche; von den Beziehungen der Kirche zur weltlichen Macht; von der Strafgewalt der Kirche; von der Kirche und ihren Hilfsquellen; von den Wirkungen der katholischen Lehre auf den Geist; von den Wirkungen der katholischen Lehre auf die Seele. — Keine Frage, welche die Gegenwart so tief bewegt und die Herzen der Menschen in Unruhe versetzt, wird unberührt gelassen. Wenn wir übrigens das Talent und die Rednergabe nicht weniger hoch schätzen als die eines Bossuet, Fenelon, Bourdaloue u. s. f., so dürfen seine Leistungen doch nicht mit jenen verglichen werden; Lacordaire will einzig aus und durch sich selbst beurtheilt werden, denn sonst käme er in Betreff der tiefen und vollendeten Entwicklung der dogmatischen Wahrheiten jenen gegenüber in Nachtheil; er hat eine andere Zeit, andere Zuhörer, einen andern Zweck und daher auch andere Mittel für seine Sendung. Er ist durchaus modern, modern in Sprache und Darstellung, mitten im Geiste seiner Zeit stehend, verfolgt er den Zeitgeist von den höchsten Regionen bis in die untersten Schichten der Gesellschaft herab und weiß immer mit sicherem Blick und feinstem Takte das Richtige zu treffen. Er selbst bezeichnet den Zweck und Charakter seiner Vorträge mit folgenden Worten: „Die Unterredungen, welche wir veröffentlichen, gehören weder genau der dogmatischen Unterweisung, noch rein der Controverse an: Eine Mischung von beiden, von dem Worte, das unterrichtet, und dem Worte, das streitet, bestimmt für ein Land, wo religiöse Unwissenheit und Bildung des Geistes gleichen Schritt gehen, und wo der Irrthum mehr kühn, als wissenschaftlich und tief ist,

haben wir es versucht, in derselben von göttlichen Sachen in einer Weise zu reden, welche zum Herzen dringt und der Bildung unserer Zeitgenossen angemessen ist." — Wahrlich Niemand wird bestreiten, daß er seine Aufgabe trefflich gelöst hat, und aus diesem Grunde ist das Buch für das homiletische Studium eine willkommene Erscheinung, und der Herausgeber und Uebersetzer, Herr Lutz, bewies, daß es ihm weder an sprachlichen Kenntnissen und Fertigkeiten, noch an scharfem Urtheil und feinem Takte fehlt, solche Meisterwerke auch dem deutschen Publikum zugänglich zu machen. Er hat in kurzer Zeit lobenswerthe Versuche auf dem homiletischen Gebiete gemacht, worunter auch eine selbstständige Arbeit von ihm, sein „Chrysostomus, oder Entwicklung der homiletischen Principien", zu zählen ist. Möge er mit seinem Pfunde, das ihm der Herr für seinen Weinberg verliehen, fernerhin in gleichem Eifer Rühmliches zu Tage fördern!

3. Die Apologie von Hartnagel verbreitet sich in acht Vorträgen über nachstehende Materien: Ueber unsere Aufgabe in der gegenwärtigen heil. Adventszeit; Ueber die Zeiten der Prüfung in Hinsicht auf unser Heil; Ueber das Priesterthum in der katholischen Kirche; Ueber Buße, Beicht und Sündenvergebung; Ueber das heil. Meßopfer; Ueber den nothwendigen Zusammenhang des heil. Meßopfers und des heil. Abendmahles; Ueber das Amt und Wirken des heil. Geistes; Ueber das, was in der Gegenwart zu unserem Frieden dient. — Die Vorträge wurden vor einer Gemeinde gehalten, die, wie der Verf. sagt, einem großen Theile nach zu dem gelehrten und gebildeten Stande gehört. Den Zweck seiner Arbeit rechtfertigt er in den Worten: „es handle sich in der Gegenwart um ein tieferes und innigeres

Erfassen des objektiven Christenthums und seiner kirchlichen Erscheinung von subjektivem Standpunkte aus, und zwar in theoretischer wie praktischer Beziehung." — Wir finden auch den angegebenen Zweck meistens in den einzelnen Arbeiten vollständig erreicht. Es liegt den Vorträgen ein großer Gedanken- und Ideenreichthum zu Grunde, dem wir aber bisweilen eine glücklichere und gefälligere Form gewünscht hätten. Sie geht bisweilen von der Predigtform ab und über in die einer wissenschaftlichen Abhandlung; auch hätten wir dem Thema über das heil. Meßopfer eine natürlichere Stellung und Theilung gegeben, die umgekehrte. Der Verfasser sagt nämlich: das Meßopfer unserer heil. Kirche ist nichts Anderes, als die stete lebendige Fortdauer und Gegenwart des Opfers Christi am Kreuze unter seinen Erlösten auf Erden. Diese Ueberzeugung beruht auf einer dreifachen Einsicht: 1) auf der Einsicht in die Bedeutung des heil. Meßopfers; 2) in die Nothwendigkeit seiner Fortdauer und Einsetzung; 3) darin, daß Christus es wirklich eingesetzt hat. Nun, glauben wir, erhelle die Bedeutung des heil. Meßopfers erst dann recht klar, wenn die beiden letzten Punkte dem Verständniß vorausgehen, und den Schlußstein vom Grundgelegten bilden. — Es muß hier nothwendig der Begriff vom Opfer überhaupt vorausgeschickt und von diesem auf den des heil. Meßopfers übergegangen werden, es muß dargethan werden, wie die Haupthandlung der Gottesverehrung im Opfer ruht, und wie das Opfer von Anfang an der Grundakt der wahren Religion, sowohl nach dem Naturgesetze, als nach dem Gesetze Mosis war, und so muß sie dieß auch fernerhin bleiben und wird es auch bleiben bis ans Ende der Zeiten.

4. Im Vorworte sagt der Verfasser, Herr Geistl. Rath Nikel, von seiner Arbeit: „Diese Reden — Predigten — Homilien — Betrachtungen oder mit welchen ähnlichen Namen man dieß Büchlein nach seinem Inhalte und seiner Form bezeichnen will, sind nach keinem Risse der sogenannten, an sich nicht zu verschmähenden Homiletik angelegt und aufgebaut. Der Verfasser hat es einmal versucht, hier seines eigenen Weges zu gehen; wie er denn auch nur Einen Lehrer der heil. Beredsamkeit, so wie auch nur Einen Meister in ihr anerkennt.“ — Der Verfasser überläßt es durch die erste Erklärung dem Leser selbst, was er aus seiner Arbeit machen will; da er aber selbst gesteht, sie falle nicht unter die homiletische Regel, so will er sie auch nicht von ihr aus beurtheilt wissen und mit Recht, denn umsonst würde man an sie einen homiletischen Maßstab anlegen, indem sie denselben nicht ertragen würde; den zweiten Theil seiner Erklärung geben auch wir vollkommen zu, ohne deßwegen die wohlbegründeten Regeln und Gesetze der Homiletik zurückzuweisen, insoferne von „Reden, Predigten, Homilien, Betrachtungen“ die Rede sein soll. Dem Verfasser ist sehr wohl bekannt, „daß christliche Reden in der Sprache der heiligen Schrift“ nicht auch schon Reden im Geiste der heiligen Schrift sind, nach dem bekannten Ausspruch des Apostels: „der Buchstabe tödtet, der Geist ist's, der lebendig macht.“ — Sehen wir also davon ab, daß die vorliegende Arbeit nicht nach den gewöhnlichen Gesetzen der Homiletik verfaßt ist, und nehmen wir sie für das, als was sie der Verfasser selbst bezeichnet, wenn er sagt: „Das ganze Werk aber bestehet und ruhet in den Anführungen der beigefügten Schriftstellen, welche ich dem

geneigten Leser aufzusuchen und vollständig nachzulesen ernstlich empfehlen möchte; ohne dieses Nachschlagen dürfte das Ziel und der Zweck mancher Rede unerreicht bleiben müssen." — Und so ist es, das Buch enthält einen sehr reichen Schatz von Schriftstellen, es ist eine bequeme Concordanz, und die Reden selbst sind ein Aneinanderfügen von Stellen der heiligen Schrift, wie sie das Gesetz der Ideenassociation hervorzubringen pflegt. In dieser Beziehung sind sie für den homiletischen Gebrauch immerhin sehr schätzbar.

5. Unter der Menge homiletischer, höchst gewöhnlicher Produkte, welche der Tag hervorbringt und mit seinem Abscheiden auch wieder mitnimmt, begegnen wir hier einer Arbeit, die nach Inhalt und Form wesentlich von den gewöhnlichen Erzeugnissen sich unterscheidet und hohen, bleibenden Werth hat. Der Verfasser, Herr Dieringer, hat gesucht, seine Kanzelvorträge nicht nur in einen innern, durch den Geist des Kirchenjahrs gebotenen, Zusammenhang zu bringen, sondern denselben auch äußerlich hervortreten zu lassen. Die Themate bergen einen reichen Inhalt und sind gut gewählt, die Fundamentaldoktrinen werden gründlich und allseitig aufgefaßt und besprochen, und bis zur Vollendung durchgeführt. Die meisten Reden sind christologischen Inhaltes, mit steter Rücksichtsnahme auf die Zeit und den Standpunkt der Mehrzahl der Zuhörer. Die Form ist für gebildete Zuhörer berechnet, die Sprache ist edel, oft blühend, körnig und vollkommen abgerundet, das Ohr wird durch den fast rhythmischen Gang angenehm berührt. Der Verfasser selbst rechnet seine Vorträge weder zu den Predigten noch Homilien, sondern erachtet sie als eine Combination dieser beiden Grundformen, und glaubt mit Recht, gegenüber der älteren französischen

Predigtmanier, wenn es dem Redner gelinge, mit der in der Predigt herrschenden Einheit des Gedankens die Correktheit der Homilie und die in ihr offen gelassene Freiheit der Bewegung in lebendigen Verband zu bringen, so dürfte das als ein Fortschritt in der geistlichen Rede gelten. Und das Letzte ist ein weiterer Vorzug dieser Kanzelvorträge, indem sie dieser Aufgabe glücklich nachgekommen sind, wo die homiletische Form sich in einer wohlthuenden Freiheit bewegt, ohne das Gesetz der Theilung zu verletzen, denn die Theilungen sind die natürlichen Ruhepunkte des Gedankens.

6. An die obenstehende Arbeit reiht sich eine nicht minder treffliche in den Homilien von Förster; wenn es wahr ist, daß es uns immer noch an guten Homilien fehlt, und diese Redeweise, welche im christlichen Alterthum so geliebt und geübt wurde, so sparsam auf unsern Kanzeln gehört wird, wie nicht zu zweifeln ist, so ist uns die vorliegende Gabe doppelt willkommen. Zwar nennt der Hochwürdige Herr Verfasser, rühmlichst bekannt auf homiletischem Gebiete, seine Arbeit einen mangelhaften Versuch, und erhöht durch seine Bescheidenheit sein Verdienst. Schwieriger ist die Aufgabe der glücklichen Lösung einer Homilie als einer Predigt, und hierin mag wohl auch der Grund des Mangels an guten Homilien liegen. Denn während der Prediger bei Verkündigung des göttlichen Wortes in Form der eigentlichen Predigt nur eine Wahrheit aus der sonn- oder festtäglichen Perikope hervorhebt, und dieser frei und den Bedürfnissen der Zuhörer entsprechend die erläuternde Anwendung gibt, sollen in der Homilie alle Hauptwahrheiten der Perikope ihre Berücksichtigung finden, und bei ihrer oft großen Verschiedenheit gleichwohl zu einem harmonischen

Ganzen verbunden werden. In den genannten Homilien fanden diese Momente auch wirklich ihre Berücksichtigung. Das Evangelium des Tages bildet durchweg die Unterlage, auf welcher die Anwendung in leichter, natürlicher, ungekünstelter und gefälliger Form vor sich geht. Die praktischen Beziehungen, so reich und treffend, erscheinen stets mit dem Inhalte des Evangeliums verwoben, und daher senkt sich auch der Inhalt mit der edlen und gebildeten Sprache so sanft in das Herz ein, weil der Zuhörer überall Bekanntes und Verwandtes, und doch wieder Neues und Interessantes vernimmt. Es ist ferner nicht blos großer Reichthum religiöser Wahrheiten, sondern eine gewisse Herzlichkeit, Gemüthlichkeit, die aus dem Worte, so viel es möglich ist, hervorbrechen, eine Zuversicht und Glaubensfestigkeit und ungeheuchelte Liebe, die bei Berücksichtigung der kirchlichen Lebensfragen hervortreten und den Arbeiten einen weiteren Vorzug verleihen, welche Eigenschaften namentlich in den Homilien: „Die Kirche, ein Schiff; Die Kirche, ein Anker; Die Kirche, ein Weinberg; Die Kirche, ein Saatfeld," in hohem Grade sich kundgeben. Diese Homilien sind nicht blos für den Geist zur Belehrung, sondern auch für das Herz und Leben berechnet, und verdienen allseitige Anerkennung und Aufnahme.

7. Der Meister der deutschen Dichter sagt irgendwo: Das Talent für Poesie wird in dem Gelegenheitsgedicht erkannt. Ebenso kann man sagen, das Talent für Beredsamkeit spricht sich aus in der Casualrede, in ihr sind Schwierigkeiten besonderer Art zu überwinden, sie ist nicht nur eine Probe der Intelligenz und homiletischen Tüchtigkeit, sondern auch eine Probe männlicher Tüchtigkeit; hier muß der Redner sich nicht nur aussprechen, was er weiß,

sondern auch was er ist. Dieses Talent hat der ebengenannte Herr Domkapitular Förster in seiner Predigt am Inthronisationsfeste des Herrn Fürstbischofs Melchior Diepenbrock glänzend bewiesen und die Predigt ist ebensosehr ein Zeugniß für seine intelligente und homiletische, wie für seine moralische Tüchtigkeit. —

8. Wenn die Benennung „zusammenhängende Predigten" soviel heißen soll, als „aufeinanderfolgende Predigten," wie sie in diesen zwei Bänden der Reihe nach vorkommen, so ist die Bezeichnung richtig gewählt; soll aber damit eine organische Verbindung der Predigten mit den jedesmaligen Perikopen gemeint sein, so sind wir nicht einverstanden. Wohl hat der Verfasser an einen Grundgedanken mehrere Abhandlungen geknüpft, allein der Gedanke ist willkürlich und steht mit der jeweiligen Perikope in keinem inneren Verbande, wie aus nachfolgenden Beispielen erhellen mag.

Text: Im Traume erhielten sie eine Warnung, nicht wieder zu Herodes zurückzukehren, und nahmen einen andern Rückweg in ihr Vaterland. Matth. 2, 12.

Stoff: Nichts kann und wird also Gott an der Ausführung seines Rathschlusses, die, welche ernstlich wollen, selig zu machen, verhindern. —

Am ersten Sonntage nach der Erscheinung.

Text: Die Eltern Jesu gingen jährlich nach Jerusalem auf das Osterfest; so reiseten sie auch, als er zwölf Jahre alt war, nach festlicher Sitte nach Jerusalem. Luk. 2, 41. 42.

Stoff: Dazu muß aber unsererseits schon in der frühen Jugend der Anfang gemacht werden.

Am zweiten Sonntag nach Erscheinung.

Text: Es war eine Hochzeit zu Kana in Galiläa; die Mutter Jesu war da; auch Jesus und seine Jünger waren zu der Hochzeit geladen. Joh. 2, 1. 2.

Stoff: Alsdann muß aber in allen folgenden Altern und Ständen damit fleißig fortgefahren werden.

Man könnte hier auf den Gedanken kommen, man müsse in allen Altern und Ständen mit dem Heirathen fleißig fortfahren. Diese wenigen Beispiele zeigen, wie wenig hier von einem inneren Zusammenhang zwischen Text und Thema die Rede sein kann. Somit kann also nur von einem Zusammenhange der Themate unter sich in einer gewissen Reihe die Rede sein; dann sind dieselben aber nicht aus der Perikope, sondern aus dem eigenen Kopfe des Verfassers nach Belieben und Willkühr hervorgegangen, und die Benennung: „zusammenhängende Predigten über die evangelischen Perikopen des ganzen katholischen Kirchenjahres“ ist eine verfehlte; denn in dieser Weise kann der in der Linzer theol. Monatschrift im VII. Jahrg. 2. Bande angegebene Plan, nach welchem die Predigten in skizzenhafter Weise bearbeitet sind, wohl nicht verstanden werden.

9. Dr. Dieringer sagt in der Vorrede zu seinen „Kanzelvorträgen an gebildete Katholiken,“ „daß wir im Allgemeinen noch wenig Ursache besitzen, mit den Leistungen der katholischen Kanzelberedsamkeit in Deutschland — dieselben natürlich nach den schaarenweise erscheinenden Musterpredigten beurtheilt — sehr zufrieden zu sein,“ 1. B. S. VI. Dieselbe Ansicht theilen mit ihm gewiß Alle, welche mit der homiletischen Literatur bekannt sind. Hungari belehrt uns aber eines Andern. In sechs starken Bänden „Muster-

Predigten treten mehr als hundert Redner auf, und legen durch vierhundert zweiunddreißig Predigten von dem trefflichen Stand deutscher Kanzelberedsamkeit Zeugniß ab. Nehmen wir aber an, daß jeder Redner von der Sammlung auch nur einen Band Predigten geschrieben, so hätten wir über hundert Bände Muster-Predigten, und wahrlich damit könnten auch die gesteigertsten homiletischen Forderungen sich zufrieden geben. Gewöhnlich verbinden wir mit dem Begriffe „Muster" eine Arbeit, die sogenannten klassischen Werth hat und erinnern uns dabei an die Meisterwerke der Väter und der berühmten französischen Redner, die nach Form und Inhalt als Regel zur Nachahmung aufgestellt werden können und bisher aufgestellt wurden. Muster der Art sind in Hungari's Sammlung höchst spärlich; wir verkennen zwar keineswegs die vielen recht braven Arbeiten von anerkannten guten Rednern, die in der Sammlung eine Aufnahme fanden, aber nichts desto weniger hat der Herr Sammler den Grundriß „zu seiner Ehren-Halle der katholischen Kanzelberedsamkeit Deutschlands" viel zu weit gezogen und entworfen, und es fanden Redner in der Halle Platz, die sich selbst über die ihnen hier zu Theil gewordene Ehre verwundern werden, und wieder andere würden vielleicht aus Bescheidenheit oder anderen Gründen gerne von ihren Ehrenposten in der Halle heruntersteigen, wenn es sich machen ließe. Der Herr Sammler fühlte jedoch selbst, daß dieser Maßstab eines Musters nicht an jede hier mitgetheilte Predigt anzulegen sei, indem er im Vorwort sagt: „Ich erlaube mir zu bemerken, daß, wenn das Wort Muster-Predigten auf dem Titelblatt gebraucht ward, solches nicht von einer jeden mitgetheilten Predigt in dem Sinne

verstanden sein kann, als stehe dieselbe zuverlässig auf der Höhe rhetorischer Vollendung; vielmehr soll damit einzig nur die eigenthümliche Prägung genau bezeichnet sein, in welcher gerade dieser oder jener Redner zu sprechen pflegt" u. s. f. Nach dieser Erklärung hätte der Herr Herausgeber auch seine Aufschrift formuliren sollen; was Jeden vor einer falschen Auffassung der Sammlung bewahrt hätte. Wenn der Hr. Herausgeber weiter sagt: „Wie alles Unkirchliche im Kerne, so ward auch das Unreife in der Darstellung ausgeschieden, so daß nichts erfunden werde, was an irgend einem Bausteine dieser Ehren-Halle der katholischen Kanzelberedsamkeit Deutschlands mißfallen könnte;" so müssen wir gerechten Zweifel in diese Behauptung setzen, und verweisen den Leser hiefür nur auf die achte Predigt im VI. Bd. S. 211.

10. Die Homilien von Hrn. Pfarrer (jetzt Decan) Köhler gehören der sogenannten niedern Art an. Der Inhalt der evangelischen Perikopen wird leicht und ruhig entwickelt und die verschiedenen Beziehungen und Anwendungen auf die Lebensverhältnisse gehen auf eine einfache und schmucklose Weise vor sich; die Sprache fließt leicht und einfach dahin und ist daher für Jedermann verständlich. Es dürften sich die Homilien zum Frühgottesdienst besonders eignen und nicht ohne Nutzen angewendet werden.

11. Die Betrachtungen über die sieben Worte von einem Ungenannten sind ein Erguß eines frommen, tief religiösen Gemüthes, welcher jedoch nicht in bloße Gefühlsbewegungen und Erregungen auslauft, vielmehr geht ein ruhiger, klarer Geist durch die ganze Arbeit dahin, der mit dem Leiden Jesu auch stets die trefflichsten Beziehungen

zum Leben zu verbinden weiß. Durch die Zugabe von schönen Beispielen aus dem Leben der Heiligen wird der Werth des Büchleins, so wie durch die Gebete sehr erhöhet, und es kann gewiß mit vielem Nutzen auch als Trost- und Krankenbuch angewendet werden. —

12. Diese kleinen Wochenpredigten binden sich weder an die evangelischen Perikopen noch in ihrer Entwicklung und Ausführung an die homiletischen Regeln. Mit einem offenen, hellen Blick für die Schönheiten der Natur, wie für die Verhältnisse und Zustände der Welt, die Gebrechen und Mängel der Menschen, greift der Verfasser nach allem was ihm auf dem Wege zu seinem Ziele begegnet, und weiß Blumen und Sterne, Licht und Finsterniß, Laster und Tugenden, Sprichwörter und Redensarten, vernunftlose und vernünftige Geschöpfe mit gewandter Hand in eine höhere Ordnung herein- und hinaufzuziehen; sein edler Geist sucht auch dem Gewöhnlichen und Unbeachteten eine höhere Weihe aufzudrücken, und man darf annehmen, daß die kleinen Predigten, berechnet für den protestantischen Gottesdienst während der Woche, in ihrer Weise einen wohlthätigen Einfluß auf die religiöse Erbauung der Zuhörer ausüben werden. —

Regens Supp.

III.

Intelligenzblatt.

Encyclica Papst Pius IX.

an alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe.

Pius P. P. IX. *Venerabiles fratres, Salutem et Apostolicam Benedictionem.* Qui pluribus jam abhinc annis una Vobiscum, Venerabiles Fratres, episcopale munus plenum laboris, plenum sollicitudinis pro viribus obire, ac Dominici gregis partem curae Nostrae commissam pascere nitebamur in montibus Israel, in rivis et pascuis uberrimis, ecce ob mortem clarissimi Praedecessoris Nostri Gregorii XVI., cujus certe memoriam atque illustria et gloriosa facta aureis notis inscripta in Ecclesiae fastis semper admirabitur posteritas, praeter omnem opinionem cogitationemque Nostram, arcano divinae Providentiae consilio, ad Summum Pontificatum, non sine maxima animi Nostri perturbatione ac trepidatione evecti fuimus. Etenim si semper grave admodum et periculosum Apostolici ministerii onus merito est habitum atque habendum, hisce quidem difficillimis christianae reipublicae temporibus vel maxime formidandum. Itaque infirmitatis Nostrae probe conscii, et gravissima supremi Apostolatus officia in tanta praesertim rerum vicissitudine considerantes, tristitiae et lacrymis Nos plane tradidissemus, nisi omnem spem poneremus in Deo salutari Nostro, qui numquam derelinquit sperantes in Eo, quique, ut potentiae suae virtutem ostendat, ad suam regendam Ecclesiam infirmiora identidem adhibet, quo magis magisque omnes cognoscant Deum ipsum esse, qui Ecclesiam admirabili sua providentia gubernat atque tuetur. Illa

etiam consolatio Nos vehementer sustentat, quod in animarum salute procuranda Vos socios et adjutores habeamus, Venerabiles Fratres, qui in sollicitudinis Nostrae partem vocati, omni cura et studio ministerium vestrum implere, ac bonum certamen certare contenditis. Hinc ubi primum in sublimi hac Principis Apostolorum Cathedra, licet immerentes, collocati, in persona Beati Petri gravissimum munus ab ipso aeterno Pastorum Principe divinitus tributum accepimus pascendi ac regendi non solum agnos, universum scilicet Christianum populum, verum etiam oves, hoc est Antistites, nihil certe Nobis potius, nihil optabilius fuit, quam ut intimo caritatis affectu Vos omnes alloqueremur. Quamobrem vix dum ex more institutoque Decessorum Nostrorum in Nostra Lateranensi Basilica Summi Pontificatus possessionem suscepimus, nulla interposita mora has ad Vos litteras damus, ut eximiam vestram excitemus pietatem, quo majore usque alacritate, vigilantia, contentione custodientes vigilias noctis super gregem curae vestrae commissum, atque episcopali robore et constantia adversus teterrimum humani generis hostem dimicantes, veluti boni milites Christi Jesu, strenue opponatis murum pro Domo Israe.

Neminem vestrum latet, Venerabiles Fratres, hac nostra deploranda aetate acerrimum ac formidolosissimum contra catholicam rem universam bellum ab iis hominibus conflari, qui nefaria inter se societate conjuncti, sanam non sustinentes doctrinam, atque a veritate auditum avertentes, omnigena opinionum portenta e tenebris eruere, eaque totis viribus exaggerare, atque in vulgus prodere et disseminare contendunt. Horrescimus quidem animo et acerbissimo dolore conficimur, cum omnia errorum monstra, et varias multiplicesque nocendi artes, insidias, machinationes mente recogitamus, quibus hi veritatis et lucis osores, et peritissimi fraudis artifices omne pietatis, justitiae, honestatis studium in omnium animis restinguere, mores corrumpere, jura quaeque divina et humana perturbare, catholicam religionem civilemque societatem convellere, labefactare, immo, si fieri umquam posset, funditus evertere commoliuntur. Noscitis enim, Venerabiles Fratres, hos infensissimos christiani nominis hostes, caeco quodam insanientis impietatis impetu misere raptos, eo opinandi temeritate progredi, ut inaudita prorsus audacia *aperientes os suum in blasphemias ad Deum* [1]) palam publiceque edocere non erubescant, commentitia esse et hominum inventa sacrosancta nostrae religionis mysteria, catholicae Ecclesiae doctrinam humanae societatis bono et commodis adversari, ac vel ipsum Christum et Deum ejurare non extimescant. Et quo facilius populis illudant, atque incautos praesertim et imperitos decipiant et

---

1) Apocalyps. XIII. 6.

in errores secum abripiant, sibi unis prosperitatis vias notas esse comminiscuntur, sibique philosophorum nomen arrogare non dubitant, perinde quasi philosophia, quae tota in naturae veritate investiganda versatur, ea respuere debeat, quae supremus et clementissimus ipse totius naturae auctor Deus singulari beneficio et misericordia hominibus manifestare est dignatus, ut veram ipsi felicitatem et salutem assequantur. Hinc praepostero sane et fallacissimo argumentandi genere numquam desinunt humanae rationis vim et excellentiam appellare, extollere contra sanctissimam Christi fidem, atque audacissime blaterant, eam humanae refragari rationi. Quo certe nihil dementius, nihil magis impium, nihil contra ipsam rationem magis repugnans fingi vel excogitari potest. Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullumque dissidium inter ipsas inveniri umquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo Optimo Maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat; fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat. Neque minori certe fallacia, Venerabiles Fratres, isti divinae revelationis inimici humanum progressum summis laudibus efferentes, in catholicam religionem temerario plane ac sacrilego ausu illum inducere vellent, perinde ac si ipsa religio non Dei, sed hominum opus esset, aut philosophicum aliquod inventum, quod humanis modis perfici queat. In istos tam misere delirantes percommode quidem cadit, quod Tertullianus sui temporis philosophis merito exprobrabat: *qui Stoicum et Platonicum et Dialecticum Christianismum protulerunt* [1]). Et sane cum sanctissima nostra religio non ab humana ratione fuerit inventa, sed a Deo hominibus clementissime patefacta, tum quisque vel facile intelligit, religionem ipsam ex ejusdem Dei loquentis auctoritate omnem suam vim acquirere, neque ab humana ratione deduci aut perfici umquam posse. Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse loquutum, ac Eidem, quemadmodum sapientissime docet Apostolus, rationabile obsequium exhibeat [2]). Quis enim ignorat, vel ignorare potest, omnem Deo loquenti fidem esse habendam, nihilque rationi ipsi magis consentaneum esse, quam iis acquiescere firmiterque adhaerere, quae a Deo, qui nec falli nec fallere potest, revelata esse constiterit?

Sed quam multa, quam mira, quam splendida praesto sunt argu-

---

1) Tertull. de praescript cap. VII.

2) Ad Rom. XIII. 1.

menta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem et *omne dogmatum nostrorum principium radicem desuper ex coelorum Domino accepisse* [3]), ac propterea nihil fide nostra certius, nihil securius, nihil sanctius extare, et quod firmioribus innitatur principiis. Haec scilicet fides vitae magistra, salutis index, vitiorum omnium expultrix, ac virtutum fecunda parens et altrix, divini sui auctoris et consummatoris Christi Jesu nativitate, vita, morte, resurrectione, sapientia, prodigiis, vaticinationibus confirmata, supernae doctrinae luce undique refulgens, ac caelestium divitiarum ditata thesauris, tot Prophetarum praedictionibus, tot miraculorum splendore, tot Martyrum constantia, tot Sanctorum gloria vel maxime clara et insignis, salutares proferens Christi leges, ac majores in dies ex crudelissimis ipsis persecutionibus vires acquirens, universum orbem terra marique, a solis ortu usque ad occasum, uno Crucis vexillo pervasit, atque idolorum profligata fallacia, errorum depulsa caligine, triumphatisque cujusque generis hostibus, omnes populos, gentes, nationes utcumque immanitate barbaras, ac indole, moribus, legibus, institutis diversas, divinae cognitionis lumine illustravit, atque suavissimo ipsius Christi jugo subjecit, annuntians omnibus pacem, annuntians bona. Quae certe omnia tanto divinae sapientiae ac potentiae fulgore undique collucent, ut cujusque mens et cogitatio vel facile intelligat christianam fidem Dei opus esse. Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abjecta atque remota, omne eidem fidei obsequium praebeat oportet, cum pro certo habeat, a Deo traditum esse quidquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit.

Atque hinc plane apparet in quanto errore illi etiam versentur, qui ratione abutentes, ac Dei eloquia tamquam humanum opus existimantes, proprio arbitrio illa explicare, interpretari temere audent, cum Deus ipse vivam constituerit auctoritatem, quae verum legitimumque coelestis suae revelationis sensum doceret, constabiliret, omnesque controversias in rebus fidei et morum *infallibili* judicio dirimeret, ne fideles circumferantur omni vento doctrinae in nequitia hominum ad circumventionem erroris. Quae quidem viva et *infallibilis* auctoritas in ea tantum viget Ecclesia, quae a Christo Domino supra Petrum totius Ecclesiae Caput, Principem et Pastorem, cujus fidem numquam defecturam promisit, aedificata, suos legitimos semper habet Pontifices, sine intermissione ab ipso Petro ducentes originem, in ejus

1) S. Joann. Chrysost. Homil. I. in Isai.

Cathedra collocatos, et ejusdem etiam doctrinae, dignitatis, honoris ac potestatis haeredes et vindices. Et quoniam ubi Petrus ibi Ecclesia [1]), ac Petrus per Romanum Pontificem loquitur [2]), et semper in suis successoribus vivit, et judicium exercet [3]), ac praestat quaerentibus fidei veritatem [4]), idcirco divina eloquia eo plane sensu sunt accipienda, quem tenuit ac tenet haec Romana Beatissimi Petri Cathedra, quae omnium Ecclesiarum mater et magistra [5]), fidem a Christo Domino traditam, integram inviolatamque semper servavit, eamque fideles edocuit, omnibus ostendens salutis semitam, et incorruptae veritatis doctrinam. Haec siquidem principalis Ecclesia, unde unitas Sacerdotalis exorta [6]), haec pietatis metropolis, in qua est integra christianae religionis ac perfecta soliditas [7]), in qua semper Apostolicae Cathedrae viguit Principatus [8]), ad quam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est qui sunt undique fideles [9]), cum qua quicumque non colligit, spargit [10]). Nos igitur, qui inscrutabili Dei judicio in hac veritatis Cathedra collocati sumus, egregiam vestram pietatem vehementer in Domino excitamus, Venerabiles Fratres, ut omni sollicitudine et studio fideles curae vestrae concreditos assidue monere, exhortari connitamini, ut hisce principiis firmiter adhaerentes, numquam se ab iis decipi, et in errorem induci patiantur, qui abominabiles facti in studiis suis humani progressus obtentu fidem destruere, eamque rationi impie subjicere ac Dei eloquia invertere contendunt, summamque Deo ipsi injuriam inferre non reformidant, qui caelesti sua religione hominum bono atque saluti clementissime consulere est dignatus.

Jam vero probe noscitis, Venerabiles Fratres, alia errorum monstra et fraudes, quibus hujus saeculi filii catholicam religionem, et divinam Ecclesiae auctoritatem, ejusque leges acerrime oppugnare, et tum sacrae, tum civilis potestatis jura conculcare conantur. Huc spectant nefariae molitiones contra hanc Romanam Beatissimi Petri Cathedram, in qua Christus posuit inexpugnabile Ecclesiae suae fundamentum. Huc clandestinae illae sectae, e tenebris ad rei tum sacrae

1) S. Ambros. in Psal. 40.
2) Concil. Chalced. Act. 2.
3) Synod. Ephes. Act. 3.
4) S. Petr. Chrysol. Epist. ad Eutich.
5) Concil. Trid. Sess. VII. de Baptis.
6) S. Cyprian. Epist. 55. ad Cornel. Pontif.
7) Litter. Synod. Joann. Constantinop. ad Hormisd. Pontif. et Sozom. Histor. Lib. 3. Cap. 8.
8) S. August. Epist. 162.
9) S. Irenaeus Lib. 3. contra haereses cap. 3.
10) S. Hieronym. Epist. ad Damas. Pontif.

tum publicae exitium et vastitatem emersae, atque a Romanis Pontificibus Decessoribus Nostris iterato anathemate damnatae suis Apostolicis Litteris [1]), quas Nos Apostolicae Nostrae potestatis plenitudine confirmamus. Hoc volunt vaferrimae Biblicae societates, quae veterem haereticorum artem renovantes, divinarum Scripturarum libros contra sanctissimas Ecclesiae regulas vulgaribus quibusque linguis translatos, ac perversis saepe explicationibus interpretatos, maximo exemplarium numero, ingentique expensa omnibus cujusque generis hominibus etiam rudioribus gratuito impertiri, obtrudere non cessant, ut divina traditione, Patrum doctrina, et catholicae Ecclesiae auctoritate rejecta, omnes eloquia Domini privato suo judicio interpretentur, eorumque sensum pervertant, atque ita in maximos elabantur errores. Quas societates suorum Decessorum exempla aemulans recol. mem. Gregorius XVI., in cujus locum meritis licet imparibus suffecti sumus, suis Apostolicis Litteris reprobavit [2]), et Nos pariter damnatas esse volumus. Huc spectat horrendum, ac vel ipsi naturali rationis lumini maxime repugnans de cujuslibet religionis indifferentia systema, quo isti veteratores, omni virtutis et vitii, veritatis et erroris, honestatis et turpitudinis sublato discrimine, homines in cujusvis religionis cultu aeternam salutem assequi posse comminiscuntur, perinde ac si ulla umquam esse posset participatio justitiae cum iniquitate, aut societas luci ad tenebras, et conventio Christi ad Belial. Huc spectat foedissima contra sacrum clericorum caelibatum conspiratio, quae a nonnullis etiam, proh dolor! ecclesiasticis viris fovetur, qui propriae dignitatis misere obliti, se voluptatum blanditiis et illecebris vinci et deliniri patiuntur; huc perversa in philosophicis praesertim disciplinis docendi ratio, quae improvidam juventutem miserandum in modum decipit, corrumpit, eique fel draconis in calice Babylonis propinat; huc infanda, ac vel ipsi naturali juri maxime adversa de *Communismo*, uti vocant, doctrina, qua semel admissa, omnium jura, res, proprietates, ac vel ipsa humana societas funditus everterentur; huc tenebricosissimae eorum insidiae, qui in vestitu ovium, cum intus sint lupi rapaces, mentita ac fraudulenta purioris pietatis, et severioris virtutis ac disciplinae specie humiliter irrepunt, blande capiunt, moliter ligant, latenter occidunt, hominesque ab omni religionis cultu absterrent, et dominicas oves mactant, discerpunt. Huc denique, ut cetera, quae Vobis apprime nota ac perspecta sunt omittamus, teterrima tot undique

1) Clemens XII. Const. *In eminenti*. Bened. XIV. Constit. *Providas*. Pius VII. *Ecclesiam a Jesu Christo*. Leo XII. Const. *Quo graviora*.

2) Gregor XVI. In Litteris Encyclicis ad omnes Episcopos, quarum initium *Inter praecipuas machinationes*.

volantium, et peccare docentium voluminum ac libellorum contagio, qui apte compositi, ac fallaciae et artificii pleni, immanibusque sumptibus per omnia loca in christianae plebis interitum dissipati, pestiferas doctrinas ubique disseminant, incautorum potissimum mentes animosque depravant, et maxima religioni inferunt detrimenta. Ex hac undique serpentium errorum colluvie, atque effrenata cogitandi, loquendi, scribendique licentia mores in deterius prolapsi, sanctissima Christi spreta religio, divini cultus improbata majestas, hujus Apostolicae Sedis divexata potestas, Ecclesiae oppugnata atque in turpem servitutem redacta auctoritas, Episcoporum jura conculcata, matrimonii sanctitas violata, cujusque potestatis regimen labefactum, ac tot alia tum christianae, tum civilis reipublicae damna, quae communibus lacrymis una Vobiscum flere cogimur, Venerabiles Fratres.

In tanta igitur religionis, rerum ac temporum vicissitudine de universi Dominici gregis salute Nobis divinitus commissa vehementer solliciti, pro Apostolici Nostri ministerii officio nihil certe inausum, nihilque intentatum relinquemus, quo cunctae christianae familiae bono totis viribus consulamus. Verum praeclaram quoque vestram pietatem, virtutem, prudentiam summopere in Domino excitamus, Venerabiles Fratres, ut caelesti ope freti una Nobiscum Dei ejusque Sanctae Ecclesiae causam pro loco, quem tenetis, pro dignitate, qua insigniti estis, impavide defendatis. Vobis acriter pugnandum esse intelligitis, cum minime ignoretis, quibus quantisque intemerata Christi Jesu Sponsa vulneribus afficiatur, quantoque acerrimorum hostium impetu divexetur. Atque in primis optime noscitis vestri muneris esse catholicam fidem episcopali robore tueri, defendere, ac summa cura vigilare, ut grex Vobis commissus in ea stabilis et immotus persistat, *quam nisi quisque integram, inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit* [1]). In hanc igitur fidem tuendam, atque servandam pro pastorali vestra sollicitudine diligenter incumbite, neque umquam desinite omnes in ea instruere, confirmare nutantes, contradicentes arguere, infirmos in fide corroborare, nihil umquam omnino dissimulantes ac ferentes, quod ejusdem fidei puritatem vel minimum violare posse videatur. Neque minori animi firmitate in omnibus fovete unionem cum Catholica Ecclesia, extra quam nulla est salus, et obedientiam erga hanc Petri cathedram, cui tamquam firmissimo fundamento tota sanctissimae nostrae religionis moles innititur. Pari vero constantia sanctissimas Ecclesiae leges custodiendas curate, quibus profecto virtus, religio, pietas summopere vigent et florent. Cum autem *magna sit pietas prodere latebras impiorum et ipsum in eis, cui serviunt,*

1) Ex Symbolo *Quicunque*.

diabolum debellare [1]), illud obsecrantes monemus, ut omni ope et opera multiformes inimicorum hominum insidias, fallacias, errores, fraudes, machinationes fideli populo detegere, eumque a pestiferis libris diligenter avertere, atque assidue exhortari velitis, ut impiorum sectas et societates fugiens, tamquam a facie colubri, ea omnia studiosissime devitet, quae fidei, religionis, morumque integritati adversantur. Qua de re numquam omnino sit, ut cessetis praedicare Evangelium, quo christiana plebs magis in dies sanctissimis christianae legis praeceptionibus erudita crescat in scientia Dei, declinet a malo et faciat bonum, atque ambulet in viis Domini. Et quoniam nostis Vos pro Christo legatione fungi, qui se mitem et humilem corde est professus, quique non venit vocare justos, sed peccatores, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia ejus; quos in mandatis Domini delinquentes, atque a veritatis et justitiae semita aberrantes inveneritis, haud omittite eos in spiritu lenitatis et mansuetudinis paternis monitis et consiliis corripere atque arguere, obsecrare, increpare in omni bonitate, patientia et doctrina, cum *saepe plus erga corrigendos agat benevolentia, quam auctoritas, plus exhortatio, quam comminatio, plus caritas quam potestas* [2]). Illud etiam totis viribus praestare contendite, Venerabiles Fratres, ut fideles caritatem sectentur, pacem inquirant, et quae caritatis et pacis sunt sedulo exequantur, quo cunctis dissensionibus, inimicitiis, aemulationibus, simultatibus penitus extinctis omnes se mutua caritate diligant, atque in eodem sensu, in eadem sententia perfecti sint, et idem unanimes sentiant, idem dicant, idem sapiant in Christo Jesu Domino Nostro. Debitam erga Principes et potestates obedientiam ac subjectionem christiano populo inculcare satagite, edocentes juxta Apostoli monitum [3]), non esse potestatem nisi a Deo, eosque Dei ordinationi resistere, adeoque sibi damnationem acquirere, qui potestati resistunt, atque idcirco praeceptum, potestati ipsi obediendi, a nemine umquam citra piaculum posse violari, nisi forte aliquid imperetur, quod Dei et Ecclesiae legibus adversetur.

Verum cum *nihil sit, quod alios magis ad pietatem et Dei cultum assidue instruat, quam eorum vita et exemplum, qui se divino ministerio dedicarunt* [4]), et cujusmodi sunt Sacerdotes, ejusmodi plerumque esse soleat et populus, pro vestra singulari sapientia perspicitis, Venerabiles Fratres, summa cura et studio Vobis esse elaborandum, ut in Clero morum gravitas, vitae integritas, sanctitas atque doctrina eluceat, et ecclesiastica disciplina ex Sacrorum Canonum praescripto diligentissime

1) S. Leo Serm. VIII. Cap. 1.
2) Concil. Trident. Sess. XIII. Cap. 1 de Reform.
3) Ad Roman. XIII. 1. 2.
4) Concil. Trid. Sess. XXII. Cap. 1. de Reform.

servetur et ubi collapsa fuerit, in pristinum splendorem restituatur. Quapropter, veluti praeclare scitis, Vobis summopere cavendum, ne cuipiam, juxta Apostoli praeceptum, cito manus imponatis, sed eos tantum sacris initietis ordinibus, ac sanctis tractandis admoveatis mysteriis, qui accurate exquisiteque explorati, ac virtutum omnium ornatu et sapientiae laude spectati, vestris dioecesibus usui et ornamento esse possint, atque ab iis omnibus declinantes, quae Clericis vetita, et attendentes lectioni, exhortationi, doctrinae, *exemplum sint fidelium in verbo, in conversatione, in caritate, in fide, in castitate* [1]), cunctisque afferant venerationem, et populum ad christianae religionis institutionem fingant, excitent, atque inflamment. *Melius enim profecto est*, ut sapientissime monet immortalis memoriae Benedictus XIV. Decessor Noster, *pauciores habere ministros, sed probos, sed idoneos atque utiles, quam plures, qui in aedificationem Corporis Christi, quod est Ecclesia, nequidquam sint valituri* [2]). Neque vero ignoratis, majori diligentia Vobis in illorum praecipue mores et scientiam esse inquirendum, quibus animarum cura et regimen committitur, ut ipsi tamquam fideles multiformis gratiae Dei dispensatores plebem sibi concreditam sacramentorum administratione, divini verbi praedicatione ac bonorum operum exemplo continenter pascere, juvare, eamque ad omnia religionis instituta ac documenta informare, atque ad salutis semitam perducere studeant. Intelligitis nimirum arochis officii sui ignaris vel negligentibus, continuo et populorum mores prolabi, et christianam laxari disciplinam, et religionis cultum exsolvi atque convelli, ac vitia omnia et corruptelas in Ecclesiam facile invehi. Ne autem Dei sermo, *qui vivus, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti* [3]), ad animarum salutem est institutus, ministrorum vitio infructuosus evadat, ejusdem divini verbi praeconibus inculcare, praecipere numquam desinite, Venerabiles Fratres, ut gravissimum sui muneris officium animo reputantes, evangelicum ministerium non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, non in profano inanis et ambitiosae eloquentiae apparatu et lenocinio, sed in ostensione spiritus et virtutis religiosissime exerceant, ut recte tractantes verbum veritatis, et non semetipsos, sed Christum crucifixum praedicantes sanctissimae nostrae religionis dogmata, praecepta juxta catholicae Ecclesiae et Patrum doctrinam gravi ac splendido orationis genere populis clare aperteque annuncient, peculiaria singulorum officia accurate explicent, omnesque a flagitiis deterreant, ad pietatem inflamment,

---

1) Ad Timoth. 4, 12.
2) Bened. XIV. in Epist. Encycl. ad omnes Episcopos, cujus initium „*Ubi primum.*“
3) Ad Hebr. 4, 12.

quo fideles Dei verbo salubriter imbuti atque refecti vitia omnia declinent, virtutes sectentur, atque ita aeternas poenas evadere, et caelestem gloriam consequi valeant. Universos ecclesiasticos viros pro pastorali vestra sollicitudine et prudentia assidue monete, excitate, ut serio cogitantes ministerium, quod acceperunt in Domino, omnes proprii muneris partes diligentissime impleant, domus Dei decorem summopere diligant, atque intimo pietatis sensu sine intermissione instent obsecrationibus et precibus, et Canonicas horas ex Ecclesiae praecepto persolvant, quo et divina sibi auxilia ad gravissima officii sui munera obeunda impetrare, et Deum christiano populo placatum ac propitium reddere possint.

Cum autem, Venerabiles Fratres, vestram sapientiam minime fugiat, idoneos Ecclesiae ministros nonnisi ex optime institutis clericis fieri posse, magnamque vim in recta horum institutione ad reliquum vitae cursum inesse, pergite omnes episcopalis vestri zeli nervos in id potissimum intendere, ut adolescentes clerici vel a teneris annis tum ad pietatem solidamque virtutem, tum ad litteras severioresque disciplinas, praesertim sacras, rite informentur. Quare vobis nihil antiquius, nihil potius esse debet, quam omni opera, sollertia, industria clericorum Seminaria ex Tridentinorum Patrum praescripto [1]) instituere, si nondum existunt, atque instituta, si opus fuerit, amplificare, eaque optimis moderatoribus et magistris instruere, ac intentissimo studio continenter advigilare, ut inibi juniores clerici in timore Domini, et ecclesiastica disciplina sancte religioseque educentur, et sacris potissimum scientiis juxta catholicam doctrinam ab omni prorsus cujusque erroris periculo alienis, et Ecclesiae traditionibus, et sanctorum Patrum scriptis, sacrisque caeremoniis, ritibus sedulo ac penitus excolantur, quo habere possitis navos atque industrios operarios, qui ecclesiastico spiritu praediti, ac studiis recte instituti valeant in tempore dominicum agrum diligenter excolere, ac strenue proeliari proelia Domini. Porro cum Vobis compertum sit, ad ecclesiastici ordinis dignitatem et sanctimoniam retinendam et conservandam pium spiritualium exercitiorum institutum vel maxime conducere, pro episcopali vestro zelo tam salutare opus urgere, omnesque in sortem Domini vocatos monere, hortari ne intermittatis, ut saepe in opportunum aliquem locum iisdem peragendis exercitiis secedant, quo, exterioribus curis sepositis, ac vehementiori studio aeternarum divinarumque rerum meditationi vacantes, et contractas de mundano pulvere sordes detergere et ecclesiasticum spiritum renovare possint, atque

---

1) Concil. Trid. Sess. XXIII. Cap. 18 de Reform.

expoliantes veterem hominem cum actibus suis, novum induant, qui creatus est in justitia et sanctitate. Neque Vos pigeat, si in Cleri institutione et disciplina paulo diutius immorati sumus. Etenim minime ignoratis multos existere, qui errorum varietatem, inconstantiam mutabilitatemque pertaesi, ac sanctissimam nostram religionem profitendi necessitatem sentientes, ad ipsius religionis doctrinam, praecepta, instituta eo facilius, Deo bene juvante, amplectenda, colenda adducentur, quo majori Clerum pietatis, integritatis, sapientiae laude, ac virtutum omnium exemplo et splendore ceteris antecellere conspexerint.

Ceterum, Fratres Carissimi, non dubitamus, quin Vos omnes ardenti erga Deum et homines caritate incensi, summo in Ecclesiam amore inflammati, angelicis paene virtutibus instructi, episcopali fortitudine, prudentia muniti, uno eodemque sanctae voluntatis desiderio animati, Apostolorum vestigia sectantes, et Christum Jesum Pastorum omnium exemplar, pro quo legatione fungimini, imitantes, quemadmodum decet Episcopos, concordissimis studiis facti forma gregis ex animo, sanctitatis vestrae splendore Clerum populumque fidelem illuminantes, atque induti viscera misericordiae et condolentes, iis qui ignorant et errant, devias ac pereuntes oves evangelici Pastoris exemplo amanter quaerere, persequi ac paterno affectu vestris humeris imponere, ad ovile reducere, ac nullis neque curis, neque consiliis, neque laboribus parcere umquam velitis, quo omnia pastoralis muneris officia religiosissime obire, ac omnes dilectas Nobis oves pretiosissimo Christi sanguine redemptas, et curae vestrae commissas a rapacium luporum rabie, impetu, insidiis defendere, easque ab venenatis pascuis arcere, ad salutaria propellere, et qua opere, qua verbo, qua exemplo ad aeternae salutis portum deducere valeatis. In majori igitur Dei et Ecclesiae gloria procuranda viriliter agite, Venerabiles Fratres, et omni alacritate, sollicitudine, vigilantia in hoc simul elaborate, ut omnibus erroribus penitus depulsis, vitiisque radicitus evulsis, fides, religio, pietas, virtus majora in dies ubique incrementa suscipiant, cunctique fideles abjicientes opera tenebrarum, sicut filii lucis ambulent digne Deo per omnia placentes, et in omni opere bono fructificantes. Atque inter maximas angustias, difficultates, pericula, quae a gravissimo episcopali vestro ministerio hisce praesertim temporibus abesse non possunt, nolite umquam terreri, sed confortamini in Domino, et in potentia virtutis Ejus, *qui nos in congressione nominis sui constitutos desuper spectans, volentes comprobat, adjurat dimicantes, vincentes coronat* [1]). Cum autem

1) S. Cyprian. Epist. 77. ad Nemesianum et ceteros martyres.

Nobis nihil gratius, nihil jucundius, nihil optabilius quam Vos omnes, quos diligimus in visceribus Christi Jesu, omni affectu, consilio, opera juvare, atque una Vobiscum in Dei gloriam et catholicam fidem tuendam, propagandam toto pectore incumbere, et animas salvas facere, pro quibus vitam ipsam, si opus fuerit, profundere parati sumus, venite, Fratres, obtestamur et obsecramus, venite magno animo, magnaque fiducia ad hanc Beatissimi Apostolorum Principis Sedem, Catholicae unitatis centrum, atque Episcopatus apicem, unde ipse Episcopatus, ac tota ejusdem nominis auctoritas emersit, venite ad Nos quotiescumque Nostrae et ejusdem Sedis auctoritatis ope, auxilio, praesidio Vos indigere noveritis.

In eam porro spem erigimur fore, ut Carissimi in Christo Filii Nostri Viri Principes pro eorum pietate et religione in memoriam revocantes, *regiam potestatem sibi non solum ad mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiae praesidium esse collatam* [1]), et Nos *cum Ecclesiae causam tum eorum regni agere, et salutis, ut provinciarum suarum quieto jure potiantur* [2]); communibus nostris votis, consiliis, studiis sua ope et auctoritate faveant, atque ipsius Ecclesiae libertatem incolumitatemque defendant, ut *et Christi dextera eorum defendatur imperium* [3]).

Quae omnia ut prospere, feliciterque ex sententia succedant, adeamus cum fiducia, Venerabiles Fratres, ad thronum gratiae, atque unanimes in humilitate cordis nostri Patrem misericordiarum, et Deum totius consolationis enixis precibus sine intermissione obsecremus, ut per merita Unigeniti Filii Sui infirmitatem nostram omnium caelestium charismatum copia cumulare dignetur, atque omnipotenti sua virtute expugnet impugnantes nos, et ubique augeat fidem, pietatem, devotionem, pacem, quo Ecclesia sua sancta, omnibus adversitatibus et erroribus penitus sublatis, optatissima tranquillitate fruatur, ac fiat unum ovile, et unus pastor. Ut autem clementissimus Dominus facilius inclinet aurem suam in preces nostras, et nostris annuat votis, deprecatricem apud Ipsum semper adhibeamus sanctissimam Dei Genitricem Immaculatam Virginem Mariam, quae nostrum omnium dulcissima mater, mediatrix, advocata, et spes fidissima ac maxima fiducia est, cujus patrocinio nihil apud Deum validius, nihil praesentius. Invocemus quoque Apostolorum Principem, cui Christus ipse tradidit claves regni caelorum, quemque Ecclesiae suae petram constituit, adversus quam portae inferi praevalere numquam poterunt, et Coapostolum ejus Paulum, atque omnes Sanctos

---

1) S. Leo Epist. 156. al. 25. ad Leonem Augustum.
2) Idem Epist. 43. al. 34. ad Theodosium August.
3) Idem ibid.

caelites, qui jam coronati possident palmam, ut desideratam divinae propitiationis abundantiam universo christiano populo impetrent.

Denique caelestium omnium munerum auspicem, et potissimae Nostrae in Vos caritatis testem, accipite Apostolicam Benedictionem, quam ex intimo corde depromptam Vobis ipsis, Venerabiles Fratres, et omnibus Clericis, Laicisque fidelibus curae vestrae concreditis amantissime impertimur.

Datum Romae apud Sanctam Mariam Majorem, die IX. Novembris Anno MDCCCXLVI. Pontificatus Nostri Anno primo.

Apostolisches Schreiben Pius IX.

in Betreff des allgemeinen Jubiläums.

PIVS PP. IX. *Universis Christifidelibus praesentes litteras inspecturis salutem et apostolicam benedictionem.* Arcano divinae Providentiae consilio ad Apostolicae Sedis fastigium nil tale merentes evecti, probe novimus, in quantas inciderimus rerum ac temporum difficultates, ut divino subsidio maximopere indigeamus ad arcendas a dominico grege ubique latentes insidias, ad Catholicae Ecclesiae res pro Nostri muneris officio relevandas, componendas. Quapropter assiduis hucusque precibus non destitimus obsecrare misericordiarum Patrem, ut infirmas Nostras vires sua virtute roborare, et lumine sapientiae suae mentem Nostram illustrare velit, quo commissum Nobis Apostolicum Ministerium rei Christianae universae bene ac feliciter eveniat, et compositis tandem fluctibus Ecclesiae navis a diuturna tempestatis jactatione conquiescat. Quoniam vero, quod commune bonum est, id communibus etiam votis postulandum, omnium Christifidelium excitare pietatem decrevimus, ut conjunctis Nobiscum precibus Omnipotentis dexterae auxilium impensius imploremus. Atqui exploratum illud est, gratiores Deo futuras hominum preces, si mundo corde, hoc est animis ab omni scelere integris ad ipsum accedant, idcirco sequuti etiam exemplum Praedecessorum Nostrorum, qui in Pontificatus primordiis idipsum praestiterunt, caelestes Indulgentiarum thesauros dispensationi Nostrae commissos Apostolica liberalitate Christifidelibus reserare constituimus, ut inde ad veram pietatem vehementius incensi, et per Poenitentiae Sacramentum a pecca-

torum maculis expiati ad Thronum Dei fidentius accedant, ejusque misericordiam consequantur, et gratiam inveniant in auxilio opportuno.

Hoc Nos consilio Indulgentiam ad instar Jubilaei Orbi Catholico denunciamus. Quamobrem de Omnipotentis Dei misericordia, ac beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus auctoritate confisi, ex illa ligandi ac solvendi potestate, quam Nobis Dominus licet indignis contulit, universis ac singulis utriusque sexus Christifidelibus, in alma Urbe Nostra degentibus, vel ad eam advenientibus, qui Sancti Joannis in Laterano, Principis Apostolorum, et Sanctae Mariae Majoris Basilicas, vel earum aliquam a secunda Dominica Adventus nimirum a die sexta Decembris inclusive, usque ad diem vicesimam septimam ejusdem mensis pariter inclusive, quae est dies festa Sancti Joannis Apostoli, bis visitaverint intra tres illas hebdomadas, ibique per aliquod temporis spatium devote oraverint, ac quarta, et sexta feria, et Sabbato unius ex dictis hebdomadibus jejunaverint, et intra easdem hebdomadas peccata sua confessi Sanctissimum Eucharistiae Sacramentum reverenter susceperint, et pauperibus aliquam eleemosynam, prout unicuique devotio suggeret, erogaverint, ceteris vero extra Urbem praedictam ubicumque degentibus, qui Ecclesias ab Ordinariis locorum, vel eorum Vicariis, seu Officialibus, aut de illorum mandato, et ipsis deficientibus, per eos, qui ibi curam animarum exercent, postquam ad illorum notitiam hae Nostrae pervenerint, designandas, vel earum aliquam spatio trium similiter hebdomadarum per eosdem una cum Ecclesiis stabiliendarum bis visitaverint, aliaque recensita opera devote peregerint, plenissimam omnium peccatorum Indulgentiam, sicut in anno Jubilaei visitantibus certas Ecclesias intra et extra Urbem praedictam concedi consuevit, tenore praesentium concedimus atque indulgemus.

Concedimus etiam, ut navigantes, atque iter agentes quum primum ad sua se domicilia receperint, operibus suprascriptis peractis, et bis visitata Ecclesia Cathedrali, vel Majori, vel propria Parochiali loci ipsorum domicilii, eamdem Indulgentiam consequi possint et valeant. Regularibus vero personis utriusque sexus etiam in claustris perpetuo degentibus, nec non aliis quibuscumque tam laicis, quam saecularibus vel regularibus in carcere aut captivitate existentibus, vel aliqua corporis infirmitate, seu alio quocumque impedimento detentis, qui memorata opera, vel eorum aliqua praestare nequiverint, ut illa Confessarius ex actu approbatis a locorum Ordinariis in alia pietatis opera commutare, vel in aliud proximum tempus prorogare possit, eaque injungere, quae ipsi poenitentes efficere possint, cum

facultate etiam dispensandi super Communione cum pueris, qui nondum ad primam Communionem admissi fuerint, pariter concedimus atque indulgemus.

Insuper omnibus et singulis Christifidelibus Saecularibus et Regularibus cujusvis Ordinis et Instituti, etiam specialiter nominandi, licentiam concedimus, et facultatem, ut sibi ad hunc effectum eligere possint quemcumque Presbyterum Confessarium tam Saecularem, quam Regularem ex actu approbatis a locorum Ordinariis (qua facultate uti possint etiam Moniales, Novitiae, aliaeque mulieres intra claustra degentes, dummodo Confessarius approbatus sit pro Monialibus), qui eos ab excommunicationis, suspensionis, aliisque Ecclesiasticis sententiis et censuris a jure vel ab homine quavis de causa latis vel inflictis, praeter infra exceptas, nec non ab omnibus peccatis, excessibus, criminibus et delictis, quantumvis gravibus et enormibus, etiam locorum Ordinariis, sive Nobis, et Sedi Apostolicae speciali licet forma reservatis, et quorum absolutio alias quantumvis ampla non intelligeretur concessa, in foro conscientiae, et hac vice tantum absolvere, et liberare valeant; et insuper vota quaecumque etiam jurata, et Sedi Apostolicae reservata (castitatis, religionis, et obligationis, quae a tertio acceptata fuerit, seu in quibus agatur de praejudicio tertii semper exceptis, quatenus ea vota sint perfecta et absoluta, nec non poenalibus, quae praeservativa a peccatis nuncupantur, nisi commutatio futura judicetur ejusmodi, ut non minus a peccato committendo refraenet, quam prior voti materia) in alia pia et salutaria opera dispensando commutare, injuncta tamen eis, et eorum cuilibet in supradictis omnibus poenitentia salutari, aliisque ejusdem Confessarii arbitrio injungendis.

Concedimus insuper facultatem dispensandi super irregularitate ex violatione Censurarum contracta, quatenus ad forum externum non sit deducta, vel de facili deducenda. Non intendimus autem per praesentes super alia quavis irregularitate sive ex delicto, sive ex defectu, vel publica, vel occulta, aut nota, aliaque incapacitate, aut inhabilitate quoquomodo contracta dispensare, vel aliquam facultatem tribuere super praemissis dispensandi, seu habilitandi, et in pristinum statum restituendi, etiam in foro conscientiae, neque etiam derogare Constitutioni cum appositis declarationibus editae a fel. rec. Benedicto XIV. Praedecessore Nostro „*Sacramentum Poenitentiae*“ quoad inhabilitatem absolvendi complicem, et quoad obligationem denunciationis, neque easdem praesentes iis, qui a Nobis, et Apostolica Sede, vel aliquo Praelato, seu Judice Ecclesiastico nominatim excommunicati, suspensi, interdicti, seu alias in sententias et censuras incidisse declarati, vel publice denunciati fuerint, nisi intra tempus dictarum

trium hebdomadarum satisfecerint, aut cum partibus concordaverint, ullo modo suffragari posse aut debere. Quod si intra praefinitum terminum judicio Confessarii satisfacere non potuerint, absolvi posse concedimus in foro conscientiae ad effectum dumtaxat assequendi Indulgentias Jubilaei, injuncta obligatione satisfaciendi statim ac poterunt.

Quapropter in virtute sanctae obedientiae tenore praesentium districte praecipimus atque mandamus omnibus, et quibuscumque Ordinariis locorum ubicumque existentibus, eorumque Vicariis et Officialibus, vel ipsis deficientibus, illis, qui curam animarum exercent, ut cum praesentium Litterarum transsumpta aut exempla etiam impressa acceperint, illa, ubi primum pro temporum ac locorum ratione satius in Domino censuerint, per suas Ecclesias, ac Dioeceses, Provincias, Civitates, Oppida, Terras, et loca publicent, vel publicari faciant, populisque etiam Verbi Dei praedicatione, quoad fieri possit, rite praeparatis, Ecclesiam, seu Ecclesias visitandas, ac tempus pro praesenti Jubilaeo designent.

Non obstantibus Constitutionibus et Ordinationibus Apostolicis, praesertim quibus facultas absolvendi in certis tunc expressis casibus ita Romano Pontifici pro tempore existenti reservatur, ut nec etiam similes, vel dissimiles Indulgentiarum et facultatum hujusmodi concessiones, nisi de illis expressa mentio, aut specialis derogatio fiat, cuiquam suffragari possint, nec non regula de non concedendis Indulgentiis ad instar, ac quorumcumque Ordinum, et Congregationum, sive Institutorum etiam juramento, confirmatione Apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis statutis et consuetudinibus, privilegiis quoque indultis, et Litteris Apostolicis eisdem Ordinibus, Congregationibus, et Institutis illorumque personis quomodolibet concessis, approbatis, et innovatis, quibus omnibus et singulis, etiamsi de illis eorumque totis tenoribus, specialis, specifica, expressa et individua, non autem per clausulas generales idem importantes, mentio, seu alia quaevis expressio habenda, aut alia aliqua exquisita forma ad hoc servanda foret, illorum tenores praesentibus pro sufficienter expressis, ac formam in iis traditam pro servata habentes, hac vice specialiter, nominatim, et expresse ad effectum praemissorum, derogamus, ceterisque contrariis quibuscumque. Ut autem praesentes Nostrae, quae ad singula loca deferri non possunt, ad omnium notitiam facilius deveniant, volumus, ut praesentium transsumptis, vel exemplis etiam impressis manu alicujus Notarii publici subscriptis et sigillo personae in dignitate Ecclesiastica constituta munitis, ubicumque locorum, et

gentium eadem prorsus fides habeatur, quae haberetur ipsis praesentibus, si forent exhibitae, vel ostensae.

Datum Romae apud Sanctam Mariam Majorem sub annulo piscatoris die XX. mensis Novembris anno millesimo octingentesimo quadragesimo sexto, pontificatus Nostri anno primo.

A. Card. Lambruschini.

Inhaltsverzeichniß

des

achtundzwanzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen.

Seite

III. Intelligenzblatt.